DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi
ANUL XV, nr. 29, 2012

SEMINARUL DIECEZAN DIN IAŞI LA CEAS ANIVERSAR

125 de ani de la înființare (1886-2011)



Sapientia
Iaşi 2012

Revista apare de două ori pe an

ISSN: 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia

INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC

Str. Văscăuţeanu, nr. 6
RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0040 232 225228
Fax: 0040 232 211476
www.editurasapientia.ro
e-mail: slupu@itrc.ro

CUPRINS

Editorial

ŞCOALA LUI ISUS – SEMINARUL

PS Petru GHERGHEL
Episcop de Iaşi

Venit pe pământ ca să vestească evanghelia şi să întemeieze un popor nou, Isus, după ce a rămas un timp îndelungat într-un loc retras, în post şi rugăciune, a coborât între oameni şi a început să-şi aleagă primii colaboratori şi ucenici, stând în mijlocul lor şi învăţându-i tainele noii împărăţii.

A iniţiat, pentru cei care voiau să-i fie ucenici şi apostoli, un grup cu care se întreţinea fără încetare şi împreună cu care cutreiera întreaga Ţară Sfântă, arătându-le în diferite momente şi locuri marele dar al iubirii Părintelui ceresc, învăţându-i să vestească fără încetare mesajul său şi lucrarea sa în favoarea poporului.

Aceasta a fost prima şcoală din istoria nouă a mântuirii, la care îi invita pe cei dornici pentru o slujire generoasă.

Ştim că atunci când a ieşit în mijlocul poporului şi a început să-i înveţe pe oameni, întâlnindu-i în mijlocul activităţilor de fiecare zi, le adresa un apel convingător: „Veniţi după mine şi vă voi face pescari de oameni" (*Mc* 1,17), sau „Nu te teme, de acum înainte vei fi pescar de oameni' (*Lc* 5,10), sau şi mai simplu: „Urmează-mă!" (*Lc* 5,27), cum s-a întâmplat cu vameşul Levi.

Evanghelistul Ioan, chiar în primul capitol al Evangheliei sale, relatează despre modul cum Isus îi chema pe cei care doreau să-l cunoască şi, desigur, să-l urmeze, aşa cum s-a întâmplat cu doi dintre ucenicii lui Ioan Botezătorul, care auziseră de la maestrul lor că *acesta este Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii,* asupra căruia Duhul Sfânt a coborât ca un porumbel din cer şi a rămas deasupra lui: „Eu am văzut şi am dat mărturie. Acesta este Fiul lui Dumnezeu".

Aceste cuvinte i-au impresionat pe cei doi învăţăcei şi au voit să-l cunoască mai îndeaproape, mai bine. Când Isus i-a văzut că se apropie de el şi îl urmează, i-a întrebat: „Ce căutaţi?". Iar ei i-au răspuns: „Învăţătorule, unde locuieşti?". Isus, văzând că ei doresc să-l cunoască cu adevărat, i-a invitat în casa sa, spunându-le: „Veniţi şi vedeţi!". Ei au rămas cu el în ziua aceea şi s-au îndrăgostit de el.

Evanghelistul Ioan îl numeşte pe unul dintre ei: era Andrei, fratele lui Simon Petru, care s-a grăbit să-i împărtăşească fratelui său vestea: „L-am găsit pe Mesia!"... şi l-a dus la el. Isus, privindu-l, l-a îndrăgit şi i-a zis: „Tu

eşti Simon, fiul lui Iona; de acum te vei numi Chefa, adică Petru”. Drumul lui Isus pentru a-şi găsi prieteni şi ucenici continuă, întâlnindu-l mai apoi pe Filip, care l-a invitat pe Natanael ca şi el să-l vadă pe Isus, pe care îl va recunoaşte ca pe Fiul lui Dumnezeu, ca pe regele lui Israel (cf. *In* 1,29-51).

Aşa a făcut Isus şi aşa numărul ucenicilor a crescut, iar din numărul celor pe care i-a întâlnit şi i-a invitat să vină la sine, după ce a urcat pe munte, unde a petrecut toată noaptea în rugăciune înaintea lui Dumnezeu, când s-a făcut ziuă i-a chemat pe discipolii săi la sine şi a ales doisprezece dintre ei, pe care i-a numit apostoli: pe Simon, pe care l-a numit Petru, şi pe Andrei, fratele său, pe Iacob şi Ioan, pe Filip şi Bartolomeu, pe Matei şi Toma, pe Iacob, fiul lui Alfeu, şi pe Simon, numit zelotul, pe Iuda, fiul lui Iacob, şi pe Iuda Iscariot, care a devenit trădător (cf. *Lc* 6,12-16).

Este de admirat modul ales de Isus ca să-i pregătească pe viitorii săi discipoli şi, desigur, pe Cei Doisprezece, pe care i-a numit şi i-a destinat să formeze primul colegiu ce va avea misiunea de a vesti învăţătura şi evanghelia pe care el le-a prezentat-o, iar ei au primit-o de la maestrul şi învăţătorul lor, marele preot al credinţei şi al noii împărăţii.

Urmând această lecţie magistrală a Învăţătorului, Biserica încă de la începuturi, prin diferite forme şi metode, s-a îngrijit să-i pregătească pe cei care urmau să continue opera încredinţată apostolilor, sub coordonarea aceluiaşi maestru şi învăţător, avându-l mereu alături pe „Duhul adevărului, care îi va învăţa toate” (cf. *In* 14,15-26).

Aceasta a fost calea pe care Isus a continuat şi continuă să-şi pregătească ucenici şi apostoli, pe care să-i învestească cu putere de sus, pentru a vesti lumina evangheliei şi adevărul credinţei: *şcoala lui Isus*, calea îngrijirii vocaţiei şi a creşterii în slujire, *calea seminarului*.

Ne bucurăm să ştim că şi pe meleagurile noastre Isus, prin aleşii săi, prin episcopul Nicolae Iosif Camilli şi prin ceilalţi episcopi şi păstori, a deschis o astfel de cale, o astfel de casă, pentru ca adevărul şi cuvintele sale să continue până la sfârşitul veacurilor: „Iată, eu sunt cu voi până la sfârşitul veacurilor” (*Mt* 28,20), căci „cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece” (*Mt* 24,35).

Seminarul nostru, inima inimii lui Isus, casa sa, unde le dă întâlnire celor ce-l caută, este inima inimii noastre şi casa iubirii şi a formării viitorilor ucenici şi apostoli.

Gândul nostru de preţuire se îndreaptă spre toţi cei care pe parcursul celor 125 de ani au iubit Seminarul, s-au îngrijit de el, i-au primit cu braţele deschise pe cei care au decis să-l întâlnească pe Cristos, să-l cunoască şi să-l urmeze, ca să devină ucenicii şi apostolii săi, adică preoţii noului legământ.

Amintirea şi pomenirea lor reprezintă pentru noi, cei de azi, nu numai o onoare, ci mai ales un imbold la o preţuire a marelui preot, Cristos, o iubire

a casei Domnului, a Seminarului, de unde mesajul şi evanghelia lui Cristos continuă să se răspândească între oamenii timpului de faţă şi, astfel, să producă roade tot mai bogate de sfinţenie şi dreptate.

Felicităm conducerea Seminarului nostru, pe părintele rector dr. Benone Lucaci şi întregul corp profesoral şi apreciem angajarea tuturor în misiunea nobilă de maeştri generoşi şi învăţători devotaţi, făcând ca Isus, marele şi veşnicul preot, să aibă mereu noi ucenici şi noi apostoli.

La popasul celor 125 de ani, ne rugăm din inimă:

Binecuvântează, Doamne, Seminarul nostru şi pe toţi cei care, acceptând invitaţia lui Isus, veşnicul preot, dau răspunsul lor plin de iubire şi locuiesc în casa ta!

Iaşi, 29 iunie 2012

DOMINIC JAQUET ŞI FORMAREA INTELECTUALĂ A TINERILOR CATOLICI MOLDOVENI

Lect. univ. dr. pr. Fabian DOBOŞ[1]

Sumar: În articolul de faţă părintele Fabian Doboş prezintă contextul formării intelectuale a tinerilor catolici moldoveni, pornind de la activitatea episcopului Dominic Jaquet (1895-1903) în această privinţă. După o scurtă biografie, autorul prezintă formarea intelectuală în seminarul din Iaşi, fondat de episcopul Camilli în anul 1886, evidenţiindgrija lui Jaquet pentru formarea integrală a tinerilorşi pentru calitatea învăţământului din seminar. În continuare, autorul prezintă formarea intelectuală, de data aceasta în Institutul *Cipariu*, findat de Jaquet în anul 1895. Apoi, părintele Fabian Doboş tratează problema predării cursurilor de religie în şcolile de fete ale Congregaţiei *Notre Dame de Sion* din Iaşi şi Galaţi. La sfârşit, autorul trece în revistă şi activitatea formativă din Seminarul franciscan şi din Şcoala de dascăli din Hălăuceşti, institute fondate tot de Dominic Jaquet. Concluzia autorului este că acest episcop, în perioada cât a fost păstor al Diecezei de Iaşi, a căutat să formeze o elită culturală catolică, un grup care să poată fi de folos intereselor catolicilor din România.
Cuvinte cheie: Seminar, tineri, formare intelectuală, Institutul *Cipariu*, Dominic Jaquet, şcoală de fete, Seminarul feanciscan, Şcoala de dascăli, elită culturală.

Summary: In this article, father Fabian Dobos, presents the context of intellectual formation of Moldovan young Catholics, starting with the activity of the bishop Dominic Jaquet (1895-1903) in this regard. After a short biography, the author presents the intellectual formation in Iasi Seminar, founded by the bishop Camilli in 1886, highlighting Jaquet's care for integral youth formation and for the studies quality in the seminar. Further, the author presents the intellectual formation, this time in the Institute *Cipariu*, founded by Jaquet in 1895. Then, father Fabian Dobos treats the problem of teaching religion courses in girl schools of the Congregation *Notre Dame de Sion* from Iasi and Galati. At the end, the author looks over the formative activity of Franciscan Seminar and Cantor School from Halaucesti, institutes founded also by Dominic Jaquet. The author's conclusion is that this bishop, during the period when he was parson at Iasi Diocese, sought to form cultural Catholic elite, a group that may be useful to the interests of the Catholics from Romania.
Key words: Seminar, young people, intellectual formation, Institute *Cipariu*, Dominic Jaquet, girl school, Franciscan Seminar, Cantor School, cultural elite.

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi: email fabiandobos@yahoo.it.

1. Scurtă biografie a unei vieţi lungi

Dominic Jaquet s-a născut la 13 octombrie 1843, într-o familie catolică din Grolley, localitate din Cantonul Fribourg (Elveţia). Petru-Eduard a primit sacramentul Botezului în aceeaşi zi, în Biserica *Sf. Ioan Botezătorul* din satul natal.

Petru-Eduard şi-a început formarea culturală la şcoala din Evian şi a continuat-o la cea din Sf. Mauriţiu, ambele localităţi găsindu-se în vecinătatea satului său natal. În perioada respectivă, parohul de Grolley, părintele Petru Raboud, i-a insuflat tânărului elementele fundamentale ale catolicismului, orientându-l spre taina Preoţiei.

După gimnaziu, Petru-Eduard s-a înscris la Colegiul *Sf. Mihail* din Fribourg, institut întemeiat de sfântul Petru Canisiu, iezuit, în 1582. Eduard a ieşit în evidenţă încă din acea perioadă, terminând studiile cu nota maximă.

În perioada studiilor făcute la Colegiul *Sf. Mihail*, Petru-Eduard s-a remarcat ca membru al *Societăţii studenţilor elveţieni* (din care făcea parte începând cu anul 1859), ocupând o serie de funcţii importante în cadrul acesteia.

În anul 1862 a fost admis la Seminarul diecezan din Fribourg, unde, timp de patru ani, a urmat cursurile de formare pentru a deveni preot. În această perioadă, tânărul Petru-Eduard a fost pentru toţi profesorii şi colegii din seminar un exemplu de viaţă creştină, evidenţiindu-se, în acelaşi timp, şi pe plan intelectual.

Îndată după ce a fost consacrat preot (22 iulie 1866), Petru-Eduard a fost trimis ca vicar la Parohia La Chaux-de-Fonds (Cantonul Neuchâtel).

Pe 11 octombrie 1867, Petru-Eduard Jaquet a fost numit paroh la Cerneux-Pequinot, un sat în care majoritatea locuitorilor erau protestanţi. Pe parcursul celor trei ani de păstorire ca paroh, tânărul preot a căutat să se apropie nu doar de propria comunitate, ci şi de unele personalităţi ale timpului respectiv. Cel mai important personaj a fost Carol de Montalembert (1810-1870), care vedea în tânărul preot un aliat, dar şi un adept al teoriei liberalismului, pe care o promova în ambientul catolic.

În anul 1870, Petru-Eduard Jaquet a devenit profesor la Colegiul *Sf. Mihail* din Fribourg, unde a reuşit să imprime în rândul elevilor dragostea pentru religie şi cultură, precum şi interesul pentru ştiinţă. Ca locuinţă, a primit o chilie în vechea mănăstire a fraţilor franciscani conventuali, care se găsea în apropierea colegiului amintit. Aşa se explică faptul că în anul 1882 Petru-Eduard Jaquet a renunţat la catedra de profesor de la Colegiul *Sf. Mihail* pentru a deveni călugăr franciscan. Comunitatea călugărilor din Fribourg l-a primit cu mare bucurie şi admiraţie, astfel că, după un an de noviciat, a făcut profesiunea religioasă la 22 august 1883, devenind *fratele Dominic*.

Imediat după ce a depus profesiunea solemnă, fratele Dominic Jaquet a plecat la Würzburg pentru a-şi aprofunda cunoştinţele de limbă germană. După doi ani de studii, s-a reîntors la Colegiul *Sf. Mihail*, unde şi-a reluat activitatea de profesor.

O dată cu trecerea vremii, implicarea sa în comunitatea franciscană s-a evidenţiat tot mai mult. Dominic Jaquet a ţinut numeroase misiuni populare în mai multe comunităţi ale diecezei de Fribourg, la iniţiativele parohilor respectivi.

În anul 1889, după ce a fost numit secretar şi asistent provincial, i s-a propus să fie profesor la Universitatea din Fribourg, înfiinţată în acelaşi an; aici a predat cursurile de literatură creştină şi de limba latină (1889-1895).

După un an, fratele Dominic Jaquet a fost propus pentru funcţia de episcop al Diecezei de Lausanne şi Geneva, cu reşedinţa la Fribourg, dar pentru că făcea parte din grupul catolicilor liberali, motiv pentru care multe personalităţi din Fribourg erau împotriva lui, Papa Leon al XIII-lea a refuzat numirea sa în scaunul episcopiei.

În anul 1891, Dominic Jaquet a fost ales gardian al mănăstirii sale, păstrând această funcţie până la numirea sa ca episcop de Iaşi (8 ianuarie 1895).

În decursul anilor în care a predat la Fribourg, „chestiunea socială" a reprezentat pentru Dominic Jaquet un mare punct de interes. Tema a fost tratată cu seriozitate de către Sfântul Scaun, care a răspuns preocupărilor sale şi ale celorlalţi teologi, interesaţi de această problemă, prin promulgarea primei enciclice sociale (*Rerum novarum* - 15 mai 1891).

Între anii 1895 şi 1903, Dominic Jaquet a ocupat funcţia de episcop de Iaşi, fiind al doilea franciscan numit la acest scaun episcopal, după Nicolae Iosif Camilli (1884-1894). Alegerea lui Dominic Jaquet la cârma tinerei dieceze a fost una strategică: misionarii franciscani din Moldova, nemulţumiţi de faptul că primul episcop de Iaşi, deşi era franciscan, a înfiinţat un seminar diecezan, doreau să-şi întărească poziţia în această regiune prin constituirea unei provincii şi a unui seminar franciscan. Acest deziderat al misionarilor a fost realizat chiar în perioada de păstorire a episcopului Dominic Jaquet.

Din cauze care nu sunt pe deplin cunoscute, Dominic Jaquet a renunţat la scaunul episcopal de Iaşi în anul 1903, plecând din Moldova în ultima zi a lunii iulie.

Spre sfârşitul lunii septembrie 1903, Mons. Jaquet se afla din nou în mănăstirea franciscanilor din Fribourg. În acest timp el a primit o scrisoare expediată la 28 septembrie de către preşedintele Consiliului de Stat, care i-a propus să reia catedra la universitate. La 6 octombrie 1903, Mons. Jaquet a răspuns pozitiv dorinţei preşedintelui Consiliului de Stat, menţionând însă că el nu se consideră vrednic de a ocupa o funcţie atât

de înaltă. La 9 octombrie, Consiliul de Stat l-a numit pe Mons. Jaquet profesor de literatură creştină la Universitatea din Fribourg, pentru 10 ani.

Pe 26 februarie 1904, Papa Pius la X-lea l-a numit pe Mons. Dominic Jaquet arhiepiscop titular de Salamina, dorind prin aceasta să-i arate recunoştinţa faţă de întreaga operă pastorală pe care a realizat-o ca episcop de Iaşi.

A doua perioadă de predare la Universitatea din Fribourg a lui Dominic Jaquet a fost mai scurtă decât prima. Într-adevăr, la începutul lunii octombrie 1907, episcopul îl înştiinţa pe directorul Comisiei Instrucţiunii Publice că, în timpul vizitei făcute la Roma în primăvara precedentă, superiorii ordinului i-au propus să predea la Facultatea de Teologie *Sf. Bonaventura*. În ceea ce priveşte această invitaţie, Mons. Jaquet avea anumite reţineri, dar la insistenţele ministrului general Dominic Reuter, a trebuit să accepte transferul. Prin urmare, el îi cerea directorului să-i accepte demisia, mulţumindu-i pentru bunăvoinţa pe care i-a arătat-o de-a lungul anilor în care a fost profesor la Universitatea din Fribourg.

Începând cu 12 octombrie 1907, Mons. Jaquet s-a stabilit în casa franciscanilor, pe strada Sf. Teodor din Roma. Aici a predat istoria Bisericii şi greaca biblică în facultatea ordinului până la finele anului 1924. La Roma, Mons. Dominic Jaquet l-a avut ca student pe Maximilian Kolbe, care în acea perioadă urma studiile teologice la Facultatea *Sf. Bonaventura*.

În timpul şederii la Roma, Mons. Dominic Jaquet a fost şi postulator general al ordinului franciscan pentru cauzele sfinţilor.

La 15 septembrie 1924, Mons. Dominic Jaquet îi scria părintelui general al franciscanilor, Alfons Orlini, mulţumindu-i pentru faptul că îi acceptase demisia de la Catedra de Istoria Bisericii.

În iunie 1925, Mons. Jaquet s-a întors definitiv în Fribourg, în aceeaşi mănăstire în care odinioară făcuse profesiunea religioasă.

Dominic Jaquet a trecut la cele veşnice în dimineaţa zilei de 3 februarie 1931; al doilea episcop de Iaşi a murit la 88 de ani, după ce a lucrat ca preot timp de 65 de ani, iar ca episcop, 36 de ani; funeraliile au avut loc în biserica mănăstirii franciscanilor din Fribourg, la 6 februarie, ora 10.00.

Pe lângă cursurile ţinute elevilor de la Colegiul *Sf. Mihail* din Fribourg, cele predate studenţilor universităţii din acelaşi oraş, precum şi celor de la Facultatea de Teologie *Sf. Bonaventura* din Roma, Dominic Jaquet a publicat diverse opere care completează activitatea sa ştiinţifico-didactică. Dintre toate operele sale, cea mai importantă este lucrarea despre independenţa papei (*Indipendenza del papa*), publicată în anul 1912[2].

---

[2] Pentru o biografie detaliată, cf. Fabian Doboş, *Dieceza de Iaşi în timpul păstoririi episcopului Dominic Jaquet (1895-1903)*, Sapientia, Iaşi 2011.

2. Formarea intelectuală în Seminarul diecezan din Iaşi

Încă de la venirea sa în dieceză, episcopul Jaquet a dat dovadă de mare grijă pentru seminarul fondat de Mons. Camilli, ocupându-se îndeaproape de formarea integrală (umană, spirituală şi intelectuală) a tinerilor. Pe lângă aceasta, el punea un accent special asupra calităţii învăţământului pe care profesorii seminarului îl dădeau elevilor.

Pe 1 septembrie 1895, Seminarul din Iaşi a început noul an academic sub conducerea rectorului Felix Wierciński (1894-1897)[3]. Regulamentul seminarului era cel stabilit la înfiinţarea sa de către Mons. Camilli. Spiritualitatea era fondată pe liturghie, rozariu şi meditaţia zilnică, conform stilului iezuit. Învăţământul era divizat în 3 cicluri, fiecare având o programă distinctă: 1. Studiile clasice: religia, limba română, limba latină, limba germană, limba franceză, geografia, aritmetica; 2. Studiile filosofice: filosofia, fizica, ştiinţele naturii; 3. Studiile teologice: dogmatica, morala, istoria Bisericii, limba ebraică.

Primul moment emoţionant pentru seminar şi pentru întreaga Dieceză de Iaşi a avut loc la 29 septembrie 1895, când episcopul Dominic Jaquet l-a hirotonit preot pe tânărul autohton Petru Pal. În acea zi, „a fost cules primul fruct copt al Seminarului”[4], noul preot fiind primul născut (*lapis fundamentalis cleri dioecesani*[5]) din lunga serie a clerului autohton care continuă şi astăzi. Al doilea preot autohton format în Seminarul din Iaşi, Diomede Matei Ulivi, a fost hirotonit de către Mons. Jaquet pe 14 ianuarie 1896. Jurnalul seminarului notează prezenţa a numeroşi ortodocşi la liturghia de hirotonire[6].

Într-un fragment din scrisoarea trimisă de episcopul Jaquet pe 5 iunie 1896 de la Faraoani prefectului Congregaţiei *De Propaganda Fide*[7], se afirmă:

> Întrucât ortodocşii au răspândit bârfe împotriva caracterului naţional al Seminarului din Iaşi, l-am rugat pe Petru Poni, ministrul Instrucţiunii Publice, atunci când vreo dată se va găsi la Iaşi să vină să viziteze seminarul nostru. Şi el a venit. Elevii au pregătit un spectacol literar în onoarea sa, în limba română şi în limba latină[8].

---

[3] Acesta a fost al doilea rector al seminarului, după iezuitul Francisc Xaveriu Habeni (1886-1894).

[4] A. Moraru, *Seminarul catolic din Iaşi: 1886 – 29 septembrie – 1996*, ms., Iaşi, 1996, 50.

[5] ASD Iaşi, vol. 58/1891, f. 254v.

[6] ASD Iaşi, vol. 58/1891, f. 263.

[7] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 28-36.

[8] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 29v.

Vizita ministrului Petru Poni a avut loc la 28 martie 1896[9]. La sfârşitul „academiei” pregătite de către seminarişti în onoarea sa, el a declarat cu emoţie: „Voi, recunoscând întâietatea Sfântul Părinte, Papa Romei, n'aveţi mai puţin drept la protecţia noastră decât concetăţenii voştri ortodocşi!”[10] În discursul său, ministrul Petru Poni „i-a îndemnat pe seminarişti să fie demni de sfânta lor misiune, i-a felicitat pentru sentimentele patriotice şi a încheiat zicând că amintirea acestei zile îi va rămâne printre cele mai frumoase şi consolante amintiri din viaţa sa”[11].

Lipsa fondurilor nu l-a împiedicat pe episcopul Dominic Jaquet să pună în practică ideile sale cu privire la formarea umană şi religioasă a tinerilor catolici din Moldova; el a încercat în toate modurile să ridice nivelul cultural al catolicilor români. Încă din prima sa zi în dieceză, episcopul a înţeles că viitorul credinţei catolice la est de Munţii Carpaţi depindea foarte mult de pregătirea religioasă a tinerilor[12]. Pentru a veni în întâmpinarea acestei necesităţi stringente, Jaquet, după ce s-a consultat cu Congregaţia *De Propaganda Fide* şi cu Papa Leon al XIII-lea[13], a cerut autorităţilor române permisiunea să înfiinţeze o şcoală în care tinerii moldoveni să fie educaţi într-un mod creştin[14]. După ce a depăşit toate problemele birocratice, a reuşit, la 15 septembrie 1895, să deschidă Colegiul *Cipariu*[15].

Deschiderea acestui colegiu a avut repercusiuni negative asupra profesorilor şi seminariştilor din Iaşi, întrucât episcopul, neavând resurse necesare pentru plata profesorilor noului colegiu, a recurs la serviciul a patru seminarişti, aleşi dintre cei mai dotaţi din punct de vedere intelectual. Aceştia trebuiau să predea în Colegiul *Cipariu* în medie câte o oră pe zi şi, în acelaşi timp, erau obligaţi să-şi continue studiile şi formarea preoţească sub conducerea rectorului seminarului[16].

Pe 1 septembrie 1896, Seminarul din Iaşi a început un nou an academic. Programa din acest an cuprindea, printre altele, următoarele materii: limba greacă, exegeza, dreptul, istoria universală, istoria sacră, liturgia, metafizica, etica. Pe lângă profesorii din anul precedent, în 1896 predau în Seminarul din Iaşi următorii: părintele Anton Wierciński (fratele rectorului) – dreptul, liturgia, limba germană; părintele Ioan Piwernetz –

---

[9] ASD Iaşi, vol. 58/1891, f. 269v.

[10] I.P.M. Pal, *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*, Serafica, Săbăoani – Roman 1942, 219.

[11] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 30.

[12] Pietro Tocănel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania. Il Vicariato Apostolico e le missioni dei frati minori conventuali in Moldavia,* III/1-2, Padova 1960-1965*,* 783.

[13] ASV, *Segr. Stato, 1900,* rubr. 12, fasc. 13, f. 112.

[14] AERC Iaşi, vol. 2/1895, f. 83.

[15] Pietro Tocănel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania...,* III/1-2, 787.

[16] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1896, vol. 95, f. 119v.

filosofia; profesorul Felician Czarlinski – fizica, ştiinţele naturii, ştiinţele; profesorul Ioan Roth – limba latină, limba greacă, limba română, istoria sacră; părintele Francisc Hübner – ştiinţele; părintele Adalbert Trubak – limba latină. Ca *bidellus generalis* a fost numit diaconul Carol Rist[17].

Pe 11 mai 1897, spre prânz, seminarul a fost vizitat de către distinsul teolog ortodox Gheorghe Sturdza, care s-a arătat foarte atent şi familiar cu toţii. După prânz, seminariştii au prezentat o „academie modestă" în onoarea distinsului oaspete, care, în discursul de încheiere, a rostit cuvinte de mulţumire şi de laudă tuturor membrilor comunităţii seminarului[18].

După anul academic 1896-1897, părintele Felix Wierciński şi-a încheiat mandatul de rector; a rămas în funcţie până pe 17 august 1897[19], când a fost transferat la Cristianopol (Galiţia) ca profesor de dogmatică în mănăstirea preoţilor bazilitani[20].

Dacă, pe de o parte, episcopul de Iaşi era trist din cauza plecării părintelui Wierciński, care era un rector bun şi de aceea se bucura de prietenia şi de stima tuturor, pe de altă parte, se arăta plin de speranţă faţă de noul rector al seminarului, părintele iezuit Francisc Janik (1897-1900), pentru care avea cuvinte de laudă, întrucât era un „om împăciuitor şi paşnic"[21]. În 1897 seminarul avea 35 de elevi, la fel ca şi în anul precedent[22].

Unul dintre cele mai importante evenimente care au avut loc în Seminarul din Iaşi în perioada rectoratului părintelui Janik a fost vizita regelui Carol I, pe 22 octombrie 1897[23]. Această vizită a regelui României se datorează spiritului diplomatic al episcopului Jaquet, care, cu ocazia inaugurării noului sediu al Universităţii din Iaşi[24], l-a întâlnit şi i-a adresat invitaţia de a vizita Seminarul diecezan. Episcopul a simţit de la început simpatia pe care regele o avea faţă de catolici şi a ştiut să atingă sentimentul religios al suveranului, care nu putea renunţa la rădăcinile sale catolice.

Pe 10 decembrie 1897, Mons. Jaquet îl informa pe prefectul Congregaţiei *De Propaganda Fide*, cardinalul Ledóchowski, că la sărbătoarea organizată cu ocazia sus-numitei inaugurări, care a durat patru zile, el a avut un loc rezervat în tribuna regală, foarte aproape de scaunul regelui. În una dintre zilele dedicate inaugurării noului sediu al primei universităţi din România,

---

[17] ASD Iaşi, vol. 58/1891, f. 282v.-283v.

[18] ASD Iaşi, vol. 58/1896, f. 21v.-22r.

[19] ASD Iaşi, vol. 58/1896, f. 39.

[20] www.itrc.ro, Despre noi. Rectorii seminarului [accesat: 6.09.2006].

[21] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 52v.

[22] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 52v.

[23] ASD Iaşi, vol. 58/1896, f. 44.

[24] Pe 21 octombrie 1897, regele a inaugurat noul local al Universităţii din Iaşi. A se vedea discursul său în C.C. Giurescu, *Cuvântările regelui Carol I,* II (1887-1914), Bucureşti 1939, 195-196.

în timpul unei recepţii organizate de către Consulatul austro-ungar, episcopul Jaquet a fost invitat să stea la dreapta regelui, care, ca de obicei, s-a arătat foarte atent faţă de el şi din nou i-a dat de înţeles episcopului că credinţa catolică este cea pe care o poartă în inimă. În aceeaşi scrisoare, episcopul Jaquet scria:

> Regele a dorit să viziteze mica mea catedrală şi seminarul diecezan. Discursul pe care i l-am adresat regelui când l-am primit în biserică a avut onoarea de a fi publicat în „ziarul oficial". Regele a arătat un interes special pentru seminarişti. Când au fost avertizaţi, cu o seară mai înainte, despre vizita regelui, tinerii poeţi ai seminarului au compus câteva poezii în limba română, dedicate regelui. Acesta a permis ca o poezie să fie citită în prezenţa sa. Era vorba despre „Victoria de la Plevna" şi, prin urmare, regele şi ai săi au fost profund mişcaţi. A doua zi, poezia a fost publicată în ziare. Ministrul Sturdza mi-a făcut o vizită privată pentru a-mi exprima recunoştinţa regelui. De câteva zile, am primit de la Majestatea Sa titlul şi crucea de „comandor al ordinului Coroanei României", acelaşi titlu pe care regele l-a oferit şi reprezentantului Rusiei[25].

În perioada rectoratului părintelui Janik, seminariştii şi profesorii au resimţit puternic consecinţele apăsătoare pe care deschiderea Colegiului *Cipariu* le provoca activităţii lor. Într-o scrisoare trimisă pe 24 ianuarie 1898 Congregaţiei *De Propaganda Fide*, rectorul Janik prezenta dificultăţile pe care seminarul trebuia să le suporte din cauza sus-numitului colegiu. El se plângea şi se arăta nemulţumit de stilul pastoral pe care episcopul l-a adoptat în dieceza sa. Acesta a fondat un colegiu împotriva voinţei preoţilor, neavând mijloace, nici bani, nici cărţi, nici profesori. Această iniţiativă era fatală pentru seminar şi pentru întreaga dieceză, pentru că episcopul lua seminariştii pentru a le da diverse sarcini (să predea şi să supravegheze) în colegiul său şi, prin urmare, nu-i lăsa să studieze şi nici să respecte regulamentul seminarului[26]. În aceeaşi scrisoare, rectorul prezenta situaţia colegiului fondat de episcopul Jaquet în 1895, afirmând că în anul 1897-1898, din 21 de copii, 8 erau catolici, 9 ortodocşi, 3 evrei şi un protestant. Din cauza prezenţei copiilor necatolici, rectorul afirma că şcoala era un dezastru pentru dieceză[27]. Pentru rectorul seminarului, concluzia era foarte clară: gimnaziul, în această situaţie, ajuta mai mult necatolicii decât pe catolici, în timp ce episcopul trebuia să se ocupe, în primul rând, de seminar şi de dieceza sa, şi apoi de alte tipuri de şcoli[28].

Pe 20 mai 1898, episcopul Jaquet i-a scris generalului iezuiţilor, părintele Ludovic Martín (1892-1906), informându-l că rectorul Seminarului

[25] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 61.
[26] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 43.
[27] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 43v.
[28] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1898, vol. 142, f. 44.

din Iaşi a primit o scrisoare de la provincialul său din Galiţia, în care se cerea ca seminarul să renunţe la orice speranţă de a primi dreptul de a acorda absolvenţilor săi grade academice. Episcopul îl informa pe ministrul general că seminarul diecezan era la acelaşi nivel ca şi alte facultăţi ale Ordinului iezuit, în care se acordau grade academice, doar că nu avea rangul de facultate universitară. Scrisorii trimise părintelui Martín, episcopul i-a anexat un document care cuprindea un tabel cu toate materiile şi profesorii, din care rezultau, conform lui Jaquet, trei puncte esenţiale: programa de studii era aceeaşi ca şi în facultăţile iezuite, metoda folosită în învăţământ era aceeaşi, profesorii aveau aceleaşi grade academice ca şi profesorii din şcolile iezuiţilor[29]. Episcopul de Iaşi aducea şi mărturia sa personală, afirmând că de fiecare dată când mergea în vizită la seminar pentru a asista la cursuri, rămânea foarte mulţumit, fiind convins că lecţiile ţinute în seminar au un caracter ştiinţific. În seminarul diecezan nu se preda doar doctrina, ci se oferea şi posibilitatea de a deveni adevăraţi cercetători.

Un alt motiv pentru care episcopul insista pentru gradele academice era acela că în Orient pregătirea ştiinţifică a unei persoane nu era recunoscută dacă aceasta nu poseda o diplomă. În dieceză funcţiona Colegiul *Cipariu*, care trebuia să aibă drept învăţători profesori cu diplomă, întrucât cu câteva luni mai înainte fusese votată o lege cu privire la şcolile private, care le impunea acestora să aibă doar profesori cu grade academice. Dacă episcopul nu avea astfel de profesori, era obligat să închidă colegiul; însă acest fapt ar fi fost pentru dieceză o mare nenorocire. Aşadar, episcopul Jaquet îl ruga pe ministrul general să facă tot posibilul pentru ca Seminarul diecezan din Iaşi să le poată acorda elevilor săi gradele academice; însă dacă acest fapt ar fi fost imposibil, îl implora să-i permită ca cel puţin patru candidaţi din anul 1898 să poată atinge acest scop, şi pentru faptul că aceştia deja primiseră temele şi lucrau cu mult zel la tezele lor[30].

În Seminarul din Iaşi, limbile de studiu erau latina şi româna, în timp ce limbile de conversaţie erau franceza, germana şi româna. De asemenea,

---

[29] ARSI, fond *Galic. Mol. Russia, 1897-1912*, 1011, fasc. *Galic.* 1011, XXV, *1-30*, scrisoarea 8.

[30] Episcopul a insistat şi pe lângă prefectul Congregaţiei *De Propaganda Fide*, card. Ledóchowski, rugându-l să ceară direct de la papa facultatea de a le acorda celor patru seminarişti gradele academice. Reuşita acestei cereri i-a fost prezentată cardinalului amintit de către episcopul Jaquet prin scrisoarea din 15 ianuarie 1899: „Eminenţa Voastră mi-a obţinut de la Sfântul Părinte facultatea de a-i primi la doctorat pe patru dintre aceşti preoţi tineri, cu condiţia ca examenul lor să fie conform regulilor urmate în Societatea lui Isus. Doi dintre aceştia patru au fost loviţi de oftalmie (*sic*!) în timp ce se pregăteau pentru examen. Ceilalţi doi au trecut cu bine şi pot primi titlul de doctor” (ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1899, vol. 165, f. 207).

un mare număr de studenți învățau limba italiană. Episcopul Jaquet a decretat ca tinerii care provin din familii maghiare sau poloneze să studieze şi în limba maternă, cel puțin în ciclurile filosofic şi teologic. Evident, în Seminarul din Iaşi se studia şi limba şi literatura română[31].

Pe 23 septembrie 1900, rectorul Francisc Janik a fost înlocuit de părintele Augustin Wagner, SJ, care a rămas la conducerea seminarului până în anul 1904[32].

La data de 23 noiembrie 1900, episcopul Jaquet a trimis Congregației *De Propaganda Fide* o relatare în care scria şi despre situația seminarului:

> Seminarul diecezan numără în acest an doar 17 elevi, dintre care 12 sunt la cursul de filosofie. Avem alți patru studenți teologi la Roma şi unul la Universitatea din Fribourg. Cheltuielile acestor cinci studenți care studiază în afară mă împiedică să măresc numărul seminariştilor din Iaşi, în acest an. În anul următor doresc să primesc în Seminarul din Iaşi vreo 15 studenți şi, astfel, se va ajunge din nou la numărul de 32-33 de elevi pe care îi aveam în 1895[33].

3. Formarea intelectuală în Institutul *Cipariu*

Pentru a fonda această şcoală, Mons. Jaquet avea nevoie de permisiunea superiorilor de la Roma, dar şi de o autorizație din partea Guvernului român. În plus, trebuia să găsească o congregație religioasă care să preia conducerea noului institut. În acest sens, la 5 mai 1895, el a trimis Congregației *De Propaganda Fide* un raport foarte vast, în care prezenta proiectul noului institut. Împreună cu acest document, episcopul a trimis şi o copie a unei scrisori pe care o expediase la 21 aprilie, în acelaşi an, ministrului general al iezuiților, părintelui Ludovic Martìn. După ce a prezentat situația catolicismului din Moldova, Mons. Jaquet a adăugat că „tinerii care vor fi educați aici vor ajunge apoi în clasele înalte, în Parlament şi deci vor atrage simpatia ortodocşilor (...). Numai în acest fel se poate ajunge la unirea Bisericilor"[34].

Un alt motiv al fondării acestui colegiu era acela de a le oferi fetelor formate în şcolile surorilor *Notre Dame de Sion* posibilitatea de a se mărita cu tineri catolici cu o educație culturală şi religioasă aleasă. Până în acel moment, tinerele formate de surori trebuiau să se căsătorească, în general, cu băieți ortodocşi, existând pericolul de a neglija sau de a uita complet lucrurile învățate în şcoală. În scrisoarea adresată ministrului general al

---

[31] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1899, vol. 165, f. 209v.

[32] A. Moraru – I. Răchiteanu, *Păstorii Diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan*, Sapientia, Iaşi 2004, 49.

[33] ACEP, fond *NS,* rubr. 109/1900, vol. 190, f. 455v.

[34] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1895, vol. 69, f. 774v.

iezuiţilor, după ce a lăudat activitatea profesorilor de la seminarul din Iaşi, episcopul cerea cu insistenţă doi preoţi care să predea în colegiul ce urma a fi inaugurat. El dorea ca cei doi să fie francezi, deoarece limba română este asemănătoare cu franceza, iar lumea din înalta societate vorbea această limbă. De asemenea, el cerea ca cei doi iezuiţi să aibă o diplomă de studii obţinută în Franţa, pentru că un astfel de document era foarte bine văzut în mediul intelectual din România. Deşi prefectul congregaţiei amintite l-a invitat pe episcop să-şi pună în practică proiectul, iezuiţii au refuzat să accepte o asemenea responsabilitate, în ciuda insistenţelor ulterioare exprimate de Mons. Jaquet, motivând că nu aveau preoţi disponibili care să fi îndeplinit condiţiile respective.

Având binecuvântarea Papei, precum şi autorizaţia guvernului de a fonda colegiul, episcopul Dominic Jaquet a deschis la Iaşi, la 15 septembrie 1895, Institutul *Cipariu*, numit astfel în memoria marelui filolog şi lingvist Timotei Cipariu, canonic la Catedrala Greco-Catolică din Blaj. Episcopul l-a numit în funcţia de director al noului colegiu pe părintele Iosif Malinowski, O.F.M. Conv., secretarul său, după ce l-a eliberat din funcţia de paroh de Iaşi.

Misiunea principală a noului institut era aceea de a le da tinerilor o educaţie catolică şi, în acelaşi timp, naţionalistă. În raportul din 5 iunie 1896 trimis cardinalului Ledóchowski, Mons. Jaquet scria: „Eu mă simt obligat să slujesc cu fidelitate interesele României, pentru că, prin bunăvoinţa Sf. Scaun, ea a devenit pentru mine a doua patrie; eu sunt întotdeauna mulţumit când interesele catolicilor sunt în sintonie cu cele ale ţării”[35].

Programa de studii a colegiului era cea statală, lecţiile erau ţinute în limba română, după metodele cele mai moderne din Occident, iar limba de conversaţie era franceza.

Înaintea începerii celui de-al doilea an de existenţă, institutul a primit şi un regulament stabil:

> „În Institutul *Cipariu* se primesc elevi interni, semi-interni şi externi. La înscrierea elevilor în institut, părinţii sau corespondenţii trebuie să aducă toate actele elevului, cerute de legea învăţământului.
>
> Internii plătesc : 800 lei pe an
> Semi-internii: 500 lei
> Externii: 200 lei.
>
> Orarul internatului este următorul:
>
> Elevii se scoală la orele 5:30 dimineaţa, se îmbracă şi fac rugăciunea.
>
> 6:00 – 7:30: studiu în repetitor
> 7:30 – 8:00: cafeaua, recreaţie

[35] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 34.

8:00 – 8:30: studiu în repetitor
8:30 – 11:45: clasă
12:00 – 13:30: prânz, recreaţie
13:30 – 14:00: studiu în repetitor
14:00 – 16:00: clasă (joi după-amiază nu se ţin cursuri)
16:00 – 17:00 elevii mănâncă în refector o chiflă
17:00 – 19:00: studiu în repetitor
19:00 – 20:30: cină, recreaţie
20:30: rugăciunea de seară, apoi culcarea

(...)

În zilele de sărbătoare şi joi după-amiază, elevii fac preumblare, însoţiţi totdeauna de un supraveghetor.

Ieşirile individuale sunt oprite, afară numai dacă elevul este însoţit de părinţi sau de corespondenţi.

Părinţii sau corespondenţii îi pot vizita pe copiii lor în fiecare zi de la ora 16:00 la 17:00”[36].

În memoriul despre învăţământul religios în şcolile catolice din România, prezentat personal cardinalului Ledóchowski, la 23 noiembrie 1896, episcopul Dominic Jaquet trata un aspect delicat al activităţii sale: cursul de religie şi, mai ales, examenul pe care elevii institutului urmau să-l susţină în faţa statului la această materie. Episcopul îi aducea la cunoştinţă prefectului Congregaţiei *De Propaganda Fide* că legea prevedea obligativitatea unui astfel de examen numai în cazul copiilor de confesiune ortodoxă, în timp ce elevii care nu aparţineau acesteia aveau dreptul să refuze examenul respectiv. Pe de o parte, această toleranţă reprezenta un avantaj pentru elevii colegiului, întrucât nu erau obligaţi să studieze manualul ortodox; pe de altă parte însă, Mons. Jaquet atrăgea atenţia că la sfârşitul fiecărui an se făcea media notelor. Aşadar, dacă lipsea o notă bună la religie, media generală era mai mică faţă de valoarea reală a elevului. Această medie era inferioară faţă de cea a unui elev ortodox, care, fără acest examen, nu ar fi obţinut o notă mai bună decât unul catolic. Media generală despre care scria episcopul era foarte importantă, întrucât tinerii cu rezultate bune erau admişi în unele şcoli de stat de renume, fără să mai susţină concurs. Din cauza corupţiei unor jurii româneşti, se putea întâmpla ca un elev să nu fie primit la concurs, dacă la aceeaşi şcoală se înscria şi un tânăr evreu sau unul ortodox, care le oferea profesorilor o anumită sumă.

[36] AERC Iaşi, vol. 2/1895, f. 38v., 42r.-42v.

4. Problema predării cursului de religie în şcolile de fete „Notre Dame de Sion” din Iaşi şi Galaţi

La sfârşitul secolului al XIX-lea, surorile „Notre Dame de Sion” aveau două şcoli pentru formarea religioasă şi culturală a tinerelor din Moldova: la Iaşi şi la Galaţi.

Elevele care frecventau şcolile medii ale pensionatelor şi ale *externatelor* le puneau pe surori în încărcătură, întrucât familiile acestora, bogate şi importante, nu cereau decât o educaţie elevată, fără a susţine nici un examen de stat. Aici erau ţinute două cursuri de religie: unul rezervat exclusiv catolicelor, la care se studia catehismul mare diecezan; al doilea pentru elevele catolice şi ortodoxe reunite, la care erau predate temele generale, fără a fi atinse subiectele delicate care au provocat schisma. Prin urmare, nu exista nici un curs doar pentru ortodocşi.

Dificultăţile erau mari la clasele elementare şi liceale, întrucât guvernul îi obliga pe elevii ortodocşi să studieze programa oficială de religie şi să susţină în fiecare an un examen de stat. Însă această programă cuprindea subiecte delicate: clasa a IV-a elementară, *Crezul, credinţa*, clasa a III-a liceală, *dogmele şi misterele*. Astfel, la celelalte clase, în afară de cele două menţionate mai sus, programa nu cuprindea nici o eroare teologică, materia fiind predată de către surori. Ele organizaseră lecţiile de religie în felul următor: un curs rezervat în exclusivitate catolicilor; în clasele a IV-a elementară şi a III-a liceală, cursul de religie era ţinut de o tânără ortodoxă, demnă de încredere, fostă elevă a institutului şi simpatizantă a catolicismului; un curs predat tuturor elevelor reunite, care nu atingea subiectele delicate.

Lecţiile ţinute de tânăra ortodoxă erau sub controlul surorilor. Cărţile folosite pentru lecţii erau păstrate întotdeauna într-un dulap încuiat; când începea ora de religie, surorile şi elevele catolice, care erau foarte puţine, părăseau sala; profesoara deschidea dulapul, împărţea cărţile şi avea obligaţia să nu facă nici un comentariu la punctele delicate prezentate în carte.

Un motiv important pentru care surorile acceptau acest tip de învăţământ era aplicarea principiului răului mai mic. În timp ce Sinodul ortodox pretindea ca statul să ceară şcolilor catolice să accepte un preot ortodox pentru a da formarea religioasă fetelor acestei confesiuni, episcopul Jaquet avea speranţa că regele nu-şi va pleca urechea la un atare „desideratum”, atât timp cât surorile respectau legea, prezentau în fiecare an la examenul de stat fete bine pregătite şi aveau grijă să nu tulbure prea mult opinia publică.

Un alt motiv care le-a determinat pe surori să accepte o astfel de organizare a cursului de religie era reprezentat de rezultatele învăţământului. În istoria celor două institute nu exista nici un caz de trecere la ortodoxism. Toate fetele catolice ieşeau din aceste institute cu o cultură elevată şi cu o bună formare religioasă. În plus, şi fetele ortodoxe aveau la sfârşitul studiilor şcolare o bună educaţie culturală şi creştină. Pe lângă aceasta, aproape toate elevele s-ar fi făcut catolice, dacă respectiva trecere la catolicism ar fi depins doar de ele. Însă ele ştiau că familiile lor, care aveau atâtea prejudecăţi, nu ar fi acceptat niciodată o convertire de acest fel, întrucât astfel şi-ar fi trădat naţiunea. Dar mai exista un motiv pentru care nu deveneau catolice: ele, provenind din familii bogate, pentru a se căsători, trebuiau să găsească tineri de aceeaşi condiţie, care, fiind ortodocşi, nu erau de acord cu legile şi obiceiurile catolice. În pofida tuturor acestor condiţionări, fostele eleve ale şcolilor catolice păstrau pentru toată viaţa un profund respect pentru catolicism, vorbind multora despre şcolile şi surorile catolice.

5. Formarea intelectuală în Seminarul franciscan şi în Şcoala de dascăli din Hălăuceşti

Privitor la înfiinţarea unui seminar franciscan în Moldova, ideea tuturor misionarilor conventuali, acceptată şi de superiorii de la Roma, era că viitorul seminar regular trebuie să se deschidă nu la Iaşi, ci într-un convent central al provinciei[37].

Primul provincial al franciscanilor din Moldova, părintele Daniel Pietrobono (1895-1899), a luat iniţiativa şi a adunat în casa parohială din Prăjeşti, până la sfârşitul toamnei anului 1896, şapte tineri care doreau să devină preoţi franciscani. Pentru formarea lor au fost numiţi trei profesori, toţi membri ai Provinciei „Sfântul Iosif”: Ulderic Cipolloni (rector), Iosif Giorgini, Anton Caneve[38]. Când misionarii s-au întâlnit pentru a alege parohia unde trebuia să se construiască noul seminar şi pentru a se pune de acord cu privire la cheltuieli, parohul de Hălăuceşti, Iosif Corradini, a oferit suma de 25.000 de franci, punând o condiţie: „de aceea, cuibul se va face aici”[39].

Construcţia Seminarului franciscan din Hălăuceşti a început în vara anului 1897[40]. Deja după un an, datorită şi ajutorului acordat de către

[37] Cf. Pietro Tocănel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania...*, III/1-2, 780.

[38] AGO Conv., fond *Romania*, vol. S/XX.B-2, scrisoarea părintelui Pietrobono din 11 august 1896 către ministrul general.

[39] Iosif Gabor, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 128.

[40] Fabian Doboş, „Din activitatea episcopului Dominic Jaquet”, *BI* 5 (2004) 87.

credincioşii satului, în septembrie 1898, noul institut a fost inaugurat printr-o celebrare solemnă, fiind prezenţi şi tinerii care au început cursurile la Prăjeşti în 1896, care însă au fost transferaţi apoi la Adjudeni din cauza sărăciei parohului satului[41].

Primul rector al seminarului regular a fost părintele Ulderic Cipolloni (1896-1914), care a fost ales ministru provincial în timpul capitlului ținut între 28 şi 30 aprilie 1914[42].

Printr-o scrisoare trimisă pe 12 august 1897 de la Hălăuceşti părintelui provincial Daniel Pietrobono, parohul Iosif Corradini scria că în ziua precedentă a mers la Iaşi împreună cu rectorul Cipolloni pentru a cumpăra cărţile necesare pentru tinerii seminarişti. Cei doi s-au întâlnit şi cu provicarul general, părintele Iosif Malinowski, pentru a se pune de acord cu privire la profesorii care ar fi trebuit să predea în seminar în acel an, dat fiind faptul că în toamnă începea şcoala[43].

În 1899, ministrul Instrucţiunii Publice şi Cultelor, Take Ionescu, l-a îndemnat pe episcopul de Iaşi să ceară autorizaţia pentru seminarul franciscan. Mons. Jaquet i-a scris ministrului, întrebându-l dacă era necesară cererea autorizaţiei şi pe care lege se fonda o astfel de cerere, dat fiind faptul că institutul nu avea nimic de-a face cu legile ţării. Ministrul i-a răspuns că „ortodocşii i-au spus că prea multe privilegii au catolicii" şi i-a promis episcopului că-i va acorda autorizaţia. Ca urmare a cererii adresate sus-numitului minister, noul ministru al Instrucţiunii Publice şi Cultelor, Constantin Istrati, a trimis, pe 1 iulie 1900, autorizaţia cerută, fără a invoca nici o lege, însă cerând pentru fiecare an un raport despre mersul seminarului[44]. Autorizaţia era acordată şi pentru Şcoala de dascăli fondată în 1898 în acelaşi sat. Textul era următorul:

> Văzând cererea Eminenţei Voastre (*sic*!), subscrisul are onoarea a vă face cunoscut că Ministerul autorisă (*sic*!) funcţionarea seminarului şi a şcolii înfiinţate în comuna Hălăuceşti din jud. Roman pentru formarea clerului monahal şi a cântăreţilor bisericeşti – cu condiţiunea de a se înainta anual Ministerului o dare de seamă asupra mersului regulat al acestor şcoli[45].

Această condiţie a părut exagerată şi periculoasă episcopului, care nu a trimis niciodată un astfel de raport. Între timp, ministerul a uitat de condiţia impusă cu autorizaţia şi lucrurile au mers înainte fără probleme,

---

[41] Dănuţ Doboş, ed., *Hălăuceşti, sat de veche tradiţie cultural-religioasă*, Sapientia, Iaşi 2004, 190.

[42] Dănuţ Doboş, ed., *Hălăuceşti, sat de veche tradiţie cultural-religioasă*, 185.

[43] AGO Conv., fond *Romania,* vol. S/XX.B-2.

[44] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1903*,* vol. 260, f. 383r.-384r.

[45] AERC Iaşi, vol. 1/1868, f. 27.

cel puţin până în momentul plecării din Moldova a Mons. Dominic Jaquet (1903)[46].

Părintele Iosif Corradini a fost transferat în 1895 de la Butea la Hălăuceşti, unde a căutat, chiar de la început, să formeze dascăli, cerându-i noului episcop Jaquet să înfiinţeze o şcoală pentru formarea lor. Ideea a fost primită cu disponibilitate de către episcop, care de la sosirea sa în dieceză şi-a propus să fondeze o şcoală de dascăli[47]. Deschiderea unei astfel de şcoli pentru Dieceza de Iaşi era un act indispensabil, pentru că „toţi clericii mi-o cer". Necesitatea şcolii rezulta şi din statistici: „Avem doar 28 de parohii şi 122 de biserici şi fiecare biserică trebuie să aibă un dascăl"[48]. Despre necesitatea şcolii de dascăli, Mons. Jaquet îi scria prefectului Ledóchowski:

> Din păcate, dascălii noştri sunt puţin instruiţi în adevărurile de credinţă. Dacă în viitor un dascăl va trebui să-l înlocuiască la şcoală pe paroh, trebuie să facă acest lucru cu demnitate. Eu aş dori să le ofer dascălilor o instruire pe jumătate din cât se face în şcolile normale de învăţători şi pentru aceasta doresc foarte mult înfiinţarea unei şcoli normale pentru dascăli[49].

Prin circulara din 4 septembrie 1898, episcopul Jaquet îi informa pe toţi parohii diecezei despre apropiata deschidere a şcolii de dascăli:

> Noi avem intenţiunea de a deschide la 20 septembrie curent, în Hălăuceşti, în Judeţul Roman, o şcoală destinată a forma dascăli pentru parohiile Eparhiei Nostre. Nu am nevoie de a Vă arăta însemnătatea acestei şcole. O mare parte dintre Voi mi-a expus necesitatea ei; Noi scim că înfiinţarea ei a fost forte mult dorită de mai mulţi dintre predecesorii Noştri.
> De aceea suntem siguri că acestă înfiinţare, oricât de modestă să fie, va ave totă simpatia Cucerniciei Vostre şi este asigurată de bunăvoinţa Vostră.
> Prin urmare mă adresez Cucerniciei Vostre, pentru a fi informat, dacă în Parohia ce administraţi, se află tineri a căror purtare, caracter şi instrucţiune, i-ar face apţi a exercita funcţiunea importantă de dascăli, şi care ar voi s'o îmbrăţişeze cu permisiunea părinţilor lor.
> Pentru a fi admişi în şcolă elevii vor trebui să aibă un certificat de absolvire a tuturor claselor primare.
> Cursul complet al şcolei de dascăli va fi de doi ani. În acest timp întreţinerea elevilor şi cheltuielile pentru cărţi şi obiectele şcolare vor fi în sarcina Nostră.
> Părinţii nu vor trebui să procure decât îmbrăcămintea, care va consta din obiectele arătate în lista aici alăturată.
> Din acestă listă veţi constata, că Noi dorim a obicinui pe viitorii dascăli cu un trai în acelaşi timp convenabil şi modest"[50].

---

[46] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1903, vol. 260, f. 384.
[47] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1896, vol. 94, f. 826.
[48] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 54.
[49] ACEP, fond *NS*, rubr. 109/1898, vol. 142, f. 12.
[50] AP Iaşi, vol. 15/1877, f. 255r.-255v.

Principiile şi regulile după care a fost organizată Şcoala de dascăli au fost stipulate în convenția semnată în iunie 1898 între episcopul de Iaşi, Dominic Jaquet, şi ministrul provincial Daniel Pietrobono. Pe 28 octombrie 1898, cei doi superiori, având la bază această convenţie stabilită precedent, au fixat pentru noua şcoală *Regulamentul general*[51].

Primul director al şcolii de dascăli a fost părintele Nazaren Cipolloni (1898-1902), fratele părintelui Ulderic Cipolloni, care era rector al Seminarului regular. Succesorul lui Cipolloni a fost părintele Alfons Weber (1902-1907)[52]. După modestul început (un singur înscris în anul 1898), şcoala a avut în anii următori între 10 şi 15 elevi[53].

Materiile care se predau în şcoala de dascăli abia deschisă erau următoarele: limba română, limba latină, istoria României, geografia, ştiinţele naturale, matematica, istoria sacră, catehismul, istoria Bisericii, cântul gregorian, muzica figurată, orga şi liturgia[54].

Pe 23 octombrie 1900, episcopul Jaquet a trimis o circulară parohilor diecezei, prin care trasa noile coordonate ale Şcolii de dascăli, impunând şi unele condiţii pentru admiterea elevilor. Tinerii care doreau să frecventeze şcoala trebuiau să susţină un concurs, care a avut loc pe 5 noiembrie 1900, la Bacău. Comisia de examinare era formată din trei preoţi: decanul de Bacău, Paul Mosel (preşedinte), rectorul seminarului regular, Ulderic Cipolloni, şi directorul şcolii de dascăli, Nazaren Cipolloni. La acest examen candidaţii trebuiau să prezinte diploma de absolvire a şcolii elementare şi o recomandare din partea propriului paroh. Acest ultim document trebuia trimis într-un plic sigilat direct preşedintelui comisiei. Perioada de pregătire a dascălilor dura din acel moment 3 ani. Şcoala se îngrijea de întreţinerea tinerilor şi de materialul didactic, în timp ce părinţii trebuiau să le procure fiilor lenjeria de pat şi hainele.

O condiţie impusă de către episcop prin circulara din 23 octombrie 1900 era aceea că elevii trebuiau să promită în mod solemn că, după absolvirea şcolii, vor desfăşura doar activitatea de dascăli. Dacă unul dintre ei, după terminarea studiilor, decidea să nu mai fie dascăl, trebuia să restituie toţi banii pe care i-a cheltuit episcopul pentru formarea sa. Un ultim punct al circularei îi înştiinţa pe parohi că dascălii nu aveau dreptul să obţină, imediat după finalizarea şcolii, un loc de muncă plătit. Înainte de a avea

[51] AERC Iaşi, vol. 2/1898, f. 1.

[52] Dănuţ Doboş, ed., *Hălăuceşti, sat de veche tradiţie cultural-religioasă*, 220.

[53] M.-C. Anghel, „Contribuţii la istoria şcolilor catolice din Moldova în secolul al XX-lea”, *BI* 5 (2004) 209.

[54] I.P.M. Pal, *Originea catolicilor din Moldova*, 212.

un loc de muncă propriu şi sigur, ei trebuiau să treacă printr-o perioadă de practică pe lângă unul dintre dascălii autorizați de către episcop[55].

Şcoala, care în scurta sa existență a dat dascăli foarte buni, a fost închisă în anul 1916 din cauza Primului Război Mondial[56].

Concluzie

Episcopul Dominic Jaquet a fost un cărturar sârguincios şi, totodată, un păstor grijuliu, înscriindu-se printre cele mai de seamă personalități ale Bisericii Catolice din Moldova; un adevărat mecenat al educației culturale şi religioase a catolicilor din Moldova.

Visul acestui profesor autentic era acela de a forma în România o elită culturală catolică, un grup care să poată fi de folos intereselor catolicilor din țara noastră. A fost nevoie de un secol pentru ca acest vis al său să devină realitate. Într-adevăr, actualmente, în Dieceza de Iaşi funcționează diverse institute de educare culturală şi formare religioasă a tinerilor (facultăți, licee, case de formare etc.). Datoria fiecăruia dintre noi este aceea de a nu sufoca o atât de mare realizare culturală, ci de o hrăni prin citirea, redactarea, publicarea şi răspândirea scrierilor religioase.

[55] AP Iaşi, vol. 15/1877, f. 246r.-246v.

[56] Dănuț DOBOŞ, ed., *Hălăuceşti, sat de veche tradiție cultural-religioasă*, 229.

MIHAI ROBU, PĂRINTELE EPISCOP, ŞI SEMINARUL DIECEZAN

Cercet. dr. Iosif TAMAŞ[1], Lect. univ. dr. pr. Fabian DOBOŞ[2]

Rezumat: Mihai Robu este *primul Episcop moldovan de baştină* înmormântat în Catedrala Romano-Catolică „Adormirea Maicii Domnului" din Iaşi; iar istoria Moldovei se prezintă zbuciumată, ca un mister al suferinţei în dieceza noastră. Avem în faţa noastră o personalitate care s-a remarcat, de-a lungul episcopatului, prin ridicarea de numeroase biserici, printr-o grijă deosebită pentru seminarul diecezan, prin multe vizite canonice însoţite de administrarea sfântului Mir, prin susţinerea presei catolice şi, nu în ultimul rând, prin ocrotirea celor greu încercaţi în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Dacă ar fi să rezumăm în cinci cuvinte-cheie activitatea episcopului Mihai Robu, acestea ar fi: *identitate, unitate, fidelitate, latinitate, umanitate.* Identitatea se referă la teologia sacramentală a preoţiei lui Cristos care s-a transfigurat în persoana lui Mihai Robu; unitatea priveşte spre universalitatea catolicităţii Bisericii pe care a slujit-o în toată integralitatea ortodoxiei canonice pe care o reprezenta; fidelitatea se va concretiza în dragostea apostolică manifestată faţă de scaunul apostolic petrin; latinitatea va fi virtutea cu care şi-a slujit poporul din care provenea, iar umanitatea va desăvârşi creştinul care se va fi aplecat asemenea samariteanului milostiv în toate momentele de suferinţă prin care va fi trecut poporul român. Putem surprinde aici misterul *unităţii intrinseci* a vieţii şi activităţii episcopului Mihai Robu, analizând în acelaşi timp angajamentul său pastoral, destoinicia şi hotărârea cu care îşi va susţine poporul creştin ce i-a fost hărăzit să-l conducă la mântuire.
Cuvinte-cheie: universalitate, identitate, catolicitate, unitate, angajare, fidelitate, popor, latinitate, umanitate.

Abstract: Mihai Robu is the *first Moldavian native bishop* buried in "The Assumption of Our Lady" Roman-Catholic Cathedral of Iaşi; and the history of Moldavia was tumultuous, as a mystery of suffering in our diocese. We have in front of us a personality that stood out, along his episcopate, by raising numerous churches, with special care for the diocesan seminary, by several canonical visits accompanied by the administration of the sacred chrism, by supporting the Catholic press and, and last but not least, by the protection of those less fortunate during the Second World War. If I had to summarize in five keywords Bishop Mihai Robu's work, they would be: *identity, unity, loyalty, latinity, humanity.* The identity refers to the sacramental theology

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi, email: iosifta@yahoo.com;

[2] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi: email fabiandobos@yahoo.it.

of Christ's priesthood, which transfigured in the person of Mihai Robu; the unity looks towards the universality of the Catholic Church which he served throughout the whole canonic orthodoxy that he was representing; the loyalty will result in the apostolic love expressed towards the Petrine Apostolic chair; the latinity will be the virtue that has served the people who belonged to, and the humanity will complete the Christian who will be also bent like the merciful Samaritan at all suffering times through which the Romanian people will be passed. We capture here the mystery of the *intrinsic unity* of life and work of Bishop Mihai Robu while analyzing his pastoral commitment, the sufficiency and determination that will support the Christian nation that was destined to be lead to salvation.
Keywords: universality, identity, catholicity, unity, commitment, loyalty, people, latinity, humanity.

Preambul

Mihai Robu este *primul Episcop moldovan de baştină*[3] înmormântat în Catedrala Romano-Catolică „Adormirea Maicii Domnului" din Iaşi; iar istoria Moldovei se prezintă zbuciumată, ca un mister al suferinței în dieceza noastră:

> Poate n'a fost o dieceză mai sbuciumată de cât dieceza Iaşilor. La cârma ei s'au perindat atâția prelați, din atâtea colțuri de lume. Eparhia noastră întruneşte atâta împietrițare de națiuni, fiecare cu obiceiurile şi pretențiile sale. Se cerea destoinicie pentru împăcare şi strângerea tuturor sub aceeaş puternică credință şi conducere catolică[4].

Despre această destoinicie dorim să vorbim, căci avem în fața noastră o personalitate care s-a remarcat, de-a lungul episcopatului, prin ridicarea de numeroase biserici, printr-o grijă deosebită pentru Seminarul diecezan, prin multe vizite canonice însoțite de administrarea sfântului Mir, prin susținerea presei catolice şi, nu în ultimul rând, prin ocrotirea celor greu încercați în timpul celui de-al Doilea Război Mondial[5]. Dacă ar fi să rezumăm în cinci cuvinte-cheie activitatea episcopului Mihai Robu, acestea ar fi: *identitate, unitate, fidelitate, latinitate, umanitate*. Identitatea se referă la teologia sacramentală a preoției lui Cristos care s-a transfigurat în persoana lui Mihai Robu; unitatea priveşte spre universalitatea catolicității Bisericii pe care a slujit-o în toată integralitatea ortodoxiei canonice pe care o reprezenta; fidelitatea se va concretiza în dragostea

[3] *Almanahul „Presa Bună"*, Presa Bună, Iaşi 1941, 25.
[4] *Almanahul „Presa Bună"*, 25.
[5] A. Moraru – I. Răchiteanu, *Păstorii diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan*, Sapientia, Iaşi 2004, 25.

apostolică manifestată faţă de scaunul apostolic petrin; latinitatea va fi virtutea cu care şi-a slujit poporul din care provenea, iar umanitatea va desăvârşi creştinul care se va fi aplecat asemenea samariteanului milostiv în toate momentele de suferinţă prin care va fi trecut poporul român. Putem surprinde aici misterul *unităţii intrinseci* a vieţii şi activităţii episcopului Mihai Robu, analizând în acelaşi timp angajamentul său pastoral, destoinicia şi hotărârea cu care îşi va susţine poporul creştin ce i-a fost hărăzit să-l conducă la mântuire.

1. Biografia episcopului Mihai Robu

Primul episcop indigen al Dieceze Romano-Catolice de Iaşi s-a născut în comunitatea din Săbăoani (judeţul Neamţ) la 10 aprilie 1884[6], fiind primul preot dat de această însemnată parohie[7]. După terminarea şcolii primare în satul natal, a început cursurile teologice la Seminarul diecezan din Iaşi, în toamna anului 1894, fiind al 34-lea tânăr indigen admis la această instituţie[8]. De-a lungul anilor de seminar, Mihai Robu a fost un student silitor, dar şi evlavios[9]. Pe lângă dogma Bisericii, el a aprofundat diverse limbi: latina, italiana, franceza şi germana[10]; în jurnalul seminarului este mereu amintit în funcţia de sacristan, fapt ce confirmă grija pe care o avea pentru celebrarea misterelor sacre[11]. Mihai Robu a fost hirotonit diacon la 19 noiembrie 1906, iar consacrarea preoţească a primit-o la 7 aprilie 1907, prin impunerea mâinilor primului episcop de Iaşi, Mons. Nicolae Iosif Camilli (1884-1894 şi 1904-1915). Încă din ianuarie 1907, el fusese numit prefect[12] pentru seminariştii din Iaşi[13]. Până la începerea Primului Război

[6] Mihai a fost fiul lui Iosif şi al Margaretei Robu, catolici practicanţi din parohia Săbăoani. Tradiţia orală a satului susţine că primul episcop indigen de Iaşi a fost strănepotul deputatului Divanului ad-hoc al Moldovei Ioan Robu (cf. Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, Iaşi 2002, 181; Iosif Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, ms., III, Frumoasa 1974, 191). Anul naşterii episcopului Mihai Robu este acelaşi cu cel al înfiinţării Episcopiei de Iaşi, care a fost fondată în urma ridicării Vicariatului Apostolic al Moldovei la rangul de episcopie, la data de 27 iunie 1884.

[7] Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 181.

[8] Iosif Gabor, *Seminarul Catolic Iaşi, 1886-1986*, ms., Luizi Călugăra 1985, 102.

[9] Cf. Aurel Percă, ed., *Ca toţi să fie una. Studii şi articole în onoarea PS Petru Gherghel cu ocazia aniversării a 20 de ani de episcopat şi 70 de ani de viaţă*, Sapientia, Iaşi, 2010, 299.

[10] Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 182.

[11] Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi (AITRC Iaşi), Cronica Seminarului „Sfântul Iosif" Iaşi (Diarium), dosar 58/1903, f. 53.

[12] Funcţia de prefect cuprinde anumite îndatoriri legate de bunul mers al seminarului, atât pe plan administrativ, cât şi pe plan spiritual.

[13] A. Moraru – I. Răchiteanu, *Păstorii diecezei de Iaşi...*, 25. De remarcat încrederea pe care i-au acordat-o episcopul şi rectorul seminarului, încredinţându-i o astfel de responsabulitate, deşi Mihai Robu era încă diacon.

Mondial, preotul Mihai Robu a fost profesor şi formator în Seminarul diecezan, iar după anul 1914 a slujit ca paroh în comunităţile din Văleni, Faraoani şi Bacău, cursurile teologice fiind suspendate. Pe toată durata războiului, prima grijă a părintelui Mihai era aceea de a-i întări pe cei care aveau de suferit în urma catastrofei (răniţi, văduve, orfani etc.). Zilnic se înălţau la cer rugăciuni pentru cei căzuţi pe front, pentru cei care luptau pentru a-şi apăra patria, dar şi pentru încetarea grabnică a războiului[14]. În anul 1920, părintele Mihai Robu a fost numit secretar al episcopului de Iaşi, Mons. Alexandru Theodor Cisar. Aşadar, a revenit la Iaşi, în Seminarul diecezan (redeschis la 18 octombrie 1920), unde şi-a reluat misiunea de formator şi profesor[15]. Părintele Mihai Robu a colaborat cu redacţia revistei diecezane *Lumina creştinului* (primul număr apărut în 1913), prin publicarea unor articole care aveau drept scop dezvoltarea socială, culturală şi spirituală a catolicilor din Moldova[16]. Mişcat de zelul sacerdotal al preotului Mihai Robu şi al altor trei preoţi din Dieceza de Iaşi, episcopul Alexandru Theodor Cisar a obţinut de la Sfântul Scaun, în anul 1924, distincţii preţioase pentru aceştia. Citām un fragment din scrisoarea circulară nr. 2614 din 22 februarie 1924, prin care amintitul episcop aducea acest lucru la cunoştinţa preoţilor şi credincioşilor din Moldova:

> Vă facem deci cunoscut că prin decretele date la 5.02.1924 au fost numiţi camerieri secreţi, supranumerari ai Sanctităţii Sale Papa Pius al XI-lea, următorii: Preacucernicia sa Ioan Bogleş, decan de Siret şi paroh de Gherăieşti, Preacucernicia sa dr. Anton Gabor, director al şcolii din Iaşi şi redactor al revistei *Lumina creştinului*, Preacucernicia sa dr. Marcu Glase, decan de Basarabia şi paroh de Chişinău, şi Preacucernicia sa părintele Mihai Robu, secretar episcopal. De acum încolo, aceştia mai sus numiţi au titlul de monseniori şi toate prerogativele acordate demnităţii primite. Onorificenţele date sunt menite a face cunoscută râvna lor pentru mărirea numelui lui Dumnezeu şi binele sfintei Biserici[17].

În urma demisiei de la scaunul arhiepiscopal de Bucureşti a lui Raymund Netzhammer (1924)[18], Sfântul Scaun l-a numit pe episcopul de Iaşi Alexandru Theodor Cisan arhiepiscop de Bucureşti, acesta rămânând

---

[14] Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 182.

[15] A. Moraru – I. Răchiteanu, *Păstorii diecezei de Iaşi...*, 25.

[16] Jean Nouzille, *Les catholiques de Moldavie. Histoire d'une minorité religieuse de Roumanie*, Iaşi, 2008, 251.

[17] Arhiva Episcopiei Romano-Catolice Iaşi (AERC Iaşi), dosar 2/1921, f. 5.

[18] Arhiepiscopul a fost obligat să-şi prezinte demisia din cauza faptului că guvernul de la Bucureşti a considerat că în timpul Primului Război Mondial ar fi colaborat cu trupele de ocupaţie germană (Raymund Netzhammer, *Episcop în România într-o epocă a conflictelor naţionale şi religioase*, II, Bucureşti 2005, 1610; cf. Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 184).

însă şi la conducerea Diecezei de Iaşi, ca administrator apostolic[19]. La 7 mai 1925, Mons. Mihai Robu a fost numit în scaunul episcopal de Iaşi, fiind prezentat Sfântului Scaun de către noul arhiepiscop de Bucureşti, Mons. Cisar[20]. Episcopul Mihai Robu a slujit Dieceza de Iaşi până la moartea sa (27 septembrie 1944). Din cauza celui de-al Doilea Război Mondial, a fost nevoit, în martie 1944, să se refugieze la Beiuş[21], unde a murit. Trista veste a fost adusă la cunoştinţa credincioşilor cu ajutorul următoarelor cuvinte:

> Clerul Diecezei Catolice de Iaşi, cu inimă îndurerată, dar resemnat la voinţa prea sfântă a lui Dumnezeu, anunţă tuturor că Excelenţa Sa Monsenior Mihai Robu, episcop catolic de Iaşi, a trecut la cele veşnice, după scurte şi grele suferinţe, în ziua de 27 septembrie a.c., orele 10.00, în al 61-lea an al vieţii, al 38-lea al preoţiei şi al 20-lea al păstoririi sale binecuvântate. Rămăşiţele pământeşti ale iubitului şi în veci neuitatului ierarh se vor aşeza provizoriu în cimitirul din Beiuş, după slujba religioasă ce se va oficia în biserica greco-catolică română din Beiuş, vineri, 29 septembrie 1944, orele nouă dimineaţă. Odihnească-se în pace![22]

A fost înmormântat în cimitirul din localitate la 29 septembrie, iar în anul 1964 osemintele sale au fost aduse la Iaşi şi reînhumate în Catedrala „Adormirea Maicii Domnului"[23].

2. Activitatea episcopului Mihai Robu

Lucrarea spirituală a primului episcop indigen de Iaşi poartă amprenta inscripţiei de pe stema episcopală: *In cruce salus*. Crucea episcopului Mihai Robu a fost mai mare şi, prin urmare, mai grea decât a predecesorilor săi, deoarece în perioada interbelică Dieceza de Iaşi cuprindea şi comunităţile din Basarabia şi Bucovina[24]. Pentru a reuşi să-şi facă simţite vocea şi autoritatea în întreaga dieceză, Mons. Mihai Robu s-a lăsat ajutat de vicarul general al Bucovinei, Mons. Adalbert Grabowski, şi de parohul

---

[19] Iosif Gabor, *Ierarhia catolică de rit latin în România*, ms., Bucureşti 1980, 139.

[20] AERC Iaşi, dosar 1/1933, f. 3.

[21] AERC Iaşi, dosar 17/1923-1947, f. 167.

[22] Anton Despinescu, „Diarium – file de cronică privind seminarul diecezan *Sfântul Iosif* din Iaşi (1939-1947)", *Buletin istoric* 3 (2002) 137.

[23] A. Moraru – I. Răchiteanu, *Păstorii diecezei de Iaşi...*, 25.

[24] În raportul prezentat Sfântului Scaun în anul 1933, Mons. Mihai Robu scria că din 2 august 1921 regiunea Basarabia a fost adăugată Diecezei de Iaşi (mai înaine aparţinea de Dieceza de Tiraspol – Rusia); în urma concordatului dintre România şi Vatican, la 15 august 1930, Bucovina a trecut sub jurisdicţia episcopatului de Iaşi (până atunci depindea de Leopoli – Polonia) (AERC Iaşi, dosar 1/1933, f. 27). Dacă în Basarabia numărul de catolici nu era foarte mare, trebuie remarcat faptul că credincioşii din Bucovina (110.000 - în mare parte germani, polonezi şi unguri) reprezentau circa jumătate din întreaga dieceză (Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 185).

de Chişinău, Mons. Dr. Marcu Glaser, care era şi decan de Basarabia[25]. În anul 1933, suprafaţa Diecezei de Iaşi era de 93.545 km²; dintre cele 6 milioane de oameni care trăiau în Moldova, 200.000 erau romano-catolici; evreii erau circa 600.000. În acelaşi an, în Dieceza de Iaşi erau 68 de preoţi seculari, 10 clerici şi 57 de seminarişti; dieceza avea 8 decanate: Iaşi (cu reşedinţa la Iaşi); Siret (Tămăşeni); Bistriţa (Bacău); Trotuş (Grozeşti); Basarabia (Chişinău); Cernăuţi (Cernăuţi); Rădăuţi (Rădăuţi); Suceava (Suceava); erau 29 de parohii; conventualii aveau 10 parohii[26], franciscanii fiind în număr de 25 de preoţi şi 19 fraţi; iezuiţii aveau reşedinţa la biserica din Cernăuţi – acolo erau în număr de 4 preoţi şi 2 fraţi laici; în plus, în Seminarul din Iaşi mai erau 3 preoţi şi un *magister*. La aceeaşi dată, mai erau în Iaşi şapte preoţi din Congregaţia *Sfântul Vincenţiu de Paul*, care lucrau în diverse parohii. În Dieceza de Iaşi mai activau şi surorile *Notre Dame din Sion*: la Iaşi erau 72 de surori; la Galaţi erau 85[27]. De asemenea, în dieceză mai activau şi surorile *Del Giglio,* care ţineau orfelinatele din Huşi (6 surori) şi Hălăuceşti (10 surori). În sfârşit, amintim şi prezenţa surorilor celui de-al Treilea Ordin Franciscan, care aveau un orfelinat la Cernăuţi[28].

Episcopul Mihai Robu s-a îngrijit în mod constant şi de faptul ca preoţii din Dieceza de Iaşi să-şi păstorească enoriaşii cu zel şi vrednicie[29]. În acest

---

[25] Fabian Doboş, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 193.

[26] La 26 iulie 1895, Congregaţia De Propaganda Fide a promulgat decretul de înfiinţare a Provinciei franciscane Sfântul Iosif din Moldova. Prin acest decret, ce conţinea şapte puncte, erau delimitate hotarele provinciei franciscane, se dădea acesteia numele de Sfântul Iosif, se preconiza deschiderea unui noviciat şi a unui seminar franciscan în Moldova, erau enumerate cele 10 parohii care trebuia să compună noua provincie (Arhiva Curiei Generale a Fraţilor Minori Conventuali, Nova Ordinis Provincia Romaniae, ff. 14-16).

[27] Numărul de surori era mai mare la Galaţi, deoarece aici şcoala pe care acestea o conduceau avea mai multe eleve, în oraşul Galaţi fiind mai mulţi catolici decât la Iaşi, şi datorită faptului că la Galaţi veneau cu vaporul pe Dunăre mulţi austrieci şi italieni catolici pentru a încheia diverse afaceri.

[28] AERC Iaşi, dosar 1/1933, ff. 3-5. Redăm şi statistica pe care episcopul a prezentat-o Sfântului Scaun la vizita *ad limina* din 25 octombrie 1938: Moldova avea 6,5 milioane de locuitori, din care 220.000 catolici; preoţi diecezani erau 58; clerici, 34, iar seminarişti, 30 (Ibidem, f. 34); franciscanii erau 38 de preoţi şi 19 fraţii laici; iezuiţii erau la Cernăuţi 4 preoţi şi 2 fraţi laici şi în seminarul din Iaşi 4 preoţi şi 2 scolastici (Ibidem, f. 36); pentru Bucovina exista un vicar general, Adalbert Grabowski, care fusese numit de mitropolitul de Leopoli, înaintea anexării Bucovinei la Dieceza de Iaşi (Ibidem, f. 50). Mai mulţi seminarişti se găseau la studii peste hotare: 6 la Colegiul De Propaganda Fide din Roma; 3 în Germania; 3 în Polonia; 2 la Fano (Italia) (Ibidem, f. 53); se publicau revistele: *Lumina creştinului* (diecezană); *Die katholische Volkswacht* (editată de preoţii germani la Cernăuţi); *Viaţa* şi *Aurora franciscană* (franciscane) (*Ibidem*, f. 56).

[29] Acest lucru reiese şi dintr-o scrisoare pe care episcopul Mihai Robu a trimis-o la 10 noiembrie 1930 parohului din Luizi-Călugăra, Iosif P.M. Pal, O.F.M. Conv.: „Ma rog în fieca-

sens, se poate confirma că în scrisorile trimise preoţilor autoritatea se împletea cu bunătatea[30]. Metoda aplicată era simplă, deşi cerea un efort deosebit: episcopul îi scria fiecărui preot în parte, pentru a-l încuraja sau corecta. Deseori, preoţii care aveau de construit biserici apelau la păstorul diecezei, care, de cele mai multe ori, le dăruia diverse ajutoare financiare sau aproba numeroase scrisori prin care respectivii parohi cereau ajutoare atât de la unele instituţii din ţară, cât şi din străinătate.

> Pastoraţia episcopilui Robu este însemnată prin construcţiile frumoase şi multe de biserici, care s-au înălţat prin satele Moldovei, în perioada dintre cele două războaie, şi prin desele vizite canonice prin toate satele întinsei sale dieceze, în aşa fel că figura episcopului Robu era aşteptată şi bine cunoscută prin toate locurile[31].

În perioada interbelică s-a dezvoltat foarte mult presa catolică în Moldova datorită interesului mare pe care unii preoţi l-au avut faţă de evanghelizarea poporului prin scrieri religioase. Cele mai importante reviste erau *Lumina creştinului* (revistă diecezană care apărea la Iaşi) şi *Viaţa* (revista fraţilor franciscani conventuali, care era tipărită la Săbăoani)[32]. Dacă prima revistă se adresa unui public cu o anumită cultură, a doua avea un accent mai popular, fiind publicate aici şi articole cu caracter practic, pentru catolicii care trăiau la ţară. În perioada păstoririi episcopului Mihai Robu a luat un avânt deosebit spiritualitatea franciscană. Acest ordin, prezent încă din secolul al XIII-lea pe teritoriul aşezat la est de Munţii Carpaţi[33], a reuşit să înfiinţeze pe teritoriul Moldovei o provincie care avea datoria de a-l ajuta pe episcopul de Iaşi în pastoraţie[34]. Pentru formarea noilor preoţi

---

re zi la sfânta Liturghie pentru scumpul meu cler, pentru ca toţi să fie sănătoşi, râvnici, prudenţi, pilde de virtuţi preoţeşti” (IDEM, dosar 2/1921, f. 260).

[30] Astfel, parohului de Huşi, Felix Rafaelli, O.F.M. Conv., care depozitase o mare cantitate de piatră în curtea orfelinatului din localitate, spre marea supărare a maicilor, episcopul Mihai Robu îi scrie următoarele cuvinte de dojană: „Purtarea aceasta nu o înţelegem şi nici nu vrem s-o calificăm; dar se potriveşte foarte puţin cu haine sfântului Francisc” (IDEM, dosar 2/1921, f. 19).

Părintelui Andrei Ghergut, foarte dur în privinţa comportamentului tinerilor, episcopul Mihai Robu îi recomandă mai multă înţelepciune: „Fii sever unde trebuie, dar şi prudent, pentru că, astfel, mai mult strici decât câştigi... Vei căuta să readuci pe cei rătăciţi pe calea mântuirii cu toate mijloacele ce ţi le va dicta zelul şi prudenţa” (IDEM, 3/1943, scrisoarea nr. 127 din 2 martie 1943).

[31] Iosif GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, ms., vol. III, 192.

[32] De remarcat faptul că cele două reviste au apărut pentru prima dată în acelaşi an: 1913.

[33] Cf. Fabian DOBOŞ, *La Diocesi di Jassy (Romania) durante l'episcopato del vescovo Domenico Jaquet, O.F.M. Conv. (1895-1903)*, Sapientia, Iaşi 2008, 48.

[34] Această reuşită a catolicismului din Moldova a avut loc în timpul păstoririi celui de-al doilea episcop de Iaşi, Mons. Dominic Jaquet (1895-1903). Cf. Fabian DOBOŞ, *La Diocesi di Jassy (Romania)...*, 109-123.

şi fraţi din acest ordin călugăresc, a fost fondat la Hălăuceşti, în anul 1898, un seminar regular[35], iar la Săbăoani a fost inagurat, la 15 august 1926, Noviciatul franciscan[36]. La data de 22 august acelaşi an, părintele provincial Bonaventura Morariu îi trimitea o scrisoare episcopului Mihai Robu, prin care îi cerea permisiunea de a păstra sfânta Împărtăşanie în capela din noua clădire a Noviciatului franciscan. De fapt, această cerere era a novicilor din Săbăoani, care doreau să aibă mereu în propria casă preasfântul Sacrament, pentru ca ori de câte ori ar fi avut un moment de recreație, să-l petreacă în fața lui Isus din sfânta Împărtăşanie[37]. Ca urmare a acestei mărturisiri de credință, în Parohia Săbăoani a avut loc un avânt puternic în rândul Ordinului al Treilea Franciscan (terţiarii). „Pe lângă terţiarii vechi, în ziua de 4 octombrie 1926 au primit haina 55 de persoane"[38]. Merită amintit şi faptul că în anul 1924 a început să funcționeze la Luizi-Călugăra Seminarul Filosofico-Teologic Franciscan[39].

3. Grija episcopului Mihai Robu față de Seminarul din Iaşi

Una dintre prioritățile episcopului Mihai Robu, încă de la numirea sa în fruntea Episcopiei de Iaşi, a fost grija pe care necontenit a arătat-o pentru Seminarul din Iaşi, seminar pe care el însuşi l-a frecventat, în care a predat şi care, ca episcop, a devenit „inima inimii" sale.

Primul lucru pe care l-a considerat necesar în grija sa pentru dieceza a cărei păstorire i-a fost încredințată era mărirea numărului seminariştilor[40]. În total, în perioada 1925-1944, au fost admişi în Seminarul din Iaşi 241 de tineri, dintre care 73 au fost hirotoniți preoţi[41], ducând până la sfârşit „lupta cea bună" (*2Tim* 4,7).

În anul 1925, ca urmare a lipsurilor financiare, nu a putut primi nici un seminarist[42]. În anul 1927, Mons. Mihai Robu îi încredințează pentru a treia oară conducerea Seminarului Mons. Diomede Ulivi, la 11-12 ocotmbrie acelaşi an urmă primirea a 57 de candidați, dintre care 17 aparţineau Arhidiecezei de Bucureşti. La 26 octombrie 1929, Universitatea din Iaşi a

---

[35] Fabian DOBOŞ, *La Diocesi di Jassy (Romania)...*, 244-251.

[36] Fabian DOBOŞ, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 130.

[37] AERC Iaşi, dosar 1/1926, f. 12.

[38] *Aurora franciscană*, Hălăuceşti, anul IX, nr. 9-10-11-12, p. 95.

[39] Iosif Petru M. PAL, *Originea catolicilor din Moldova şi fanciscanii, păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman 1942, 226.

[40] Primele scrisori pastorale ale episcopului Mihai Robu scot în evidență grija specială pe care acesta a arătat-o față de Seminarul diecezan din Iaşi (cf. Fabian DOBOŞ, ed., *Săbăoani, file de istorie*, 186).

[41] Iosif GABOR, *Seminarul catolic Iaşi*, 1886-1986, ms., Luizi Călugăra 1985, 107-115.

[42] AERC Iaşi, dosar 4/1925, f. 98.

restituit Episcopiei clădirea seminarului. La 28 octombrie, Mons. Diomede Ulivi, împreună cu Mons. Anton Gabor şi cu profesorii universitari David şi Mayer au convenit asupra reparaţiilor necesare şi a predării edificiului Seminarului de pe Copou, fost cămin studenţesc. La 23 noiembrie 1929 a început transportarea lucrurilor Seminarului în clădirea retrocedată[43].

Solicitudinea specială pe care a arătat-o episcopul Mihai Robu faţă de Seminarul dicezan din Iaşi este reflectată şi în circularele sale despre „inima Diecezei de Iaşi". Astfel, la puţin timp după ce a luat frâiele diecezei, Mihai Robu adresează, la 6 decembrie 1925, o scrisoare circulară, prin care doreşte să-i responsabilizeze pe credincioşii eparhiei sale cu privire la contribuţia fiecăruia în formarea „viitorilor voştri părinţi sufleteşti". Mai întâi, Mihai Robu mulţumeşte pentru ajutoarele acordate până la acel moment, în special pentru colecta de Paşti pentru „scumpul Nostru Seminar", dar în chip deosebit mulţumeşte „acelora care au dat bani sub titlu de «Pâinea seminarului», adică suma ce ajunge pentru a plăti o zi pâinea trebuincioasă seminariştilor".

Circulara îi îndeamnă pe iubiţii săi „fii în Cristos" să nu lase „să treacă sărbătoarea cea frumoasă a Naşterii Domnului nostru Isus Cristos" fără să se gândească „la iubirea lui cea mare către noi", iubire pe care credincioşii o pot arăta şi prin ajutorarea Seminarului:

> De am găsi în mijlocul vostru numeroşi binefăcători de felul acesta, am scăpa de o grijă mare. Şi cred că n-ar fi greu să contribuiţi în modul acesta la întreţinerea seminariştilor: la cununii, la botezuri, la înmormântări, la alte ocaziuni, în loc de a face unele cheltuieli zadarnice şi poate chiar vătămătoare, daţi o sumă potrivită pentru „Pâinea seminarului".

Răsplata pentru aceste binefaceri va fi una spirituală, „căci banul astfel întrebuinţat vă va aduce binecuvântare prin rugăciunile ce le vor face seminariştii pentru toţi binefăcătorii lor"[44].

Într-o altă circulară, datată 3 mai 1927, episcopul Mihai Robu aducea la cunoştinţa credincioşilor „că la toamnă vom primi elevi noi în Seminarul diecezan din Iaşi". Iată cum vede păstorul diecezei rolul Seminarului:

> Seminarul este un loc de pregătire a viitorilor preoţi, unde tinerii sunt ţinuţi departe de primejdiile lumii, de ispitele ei şi de pildele rele şi sunt crescuţi în frica lui Dumnezeu, ca să fie vestitori destoinici ai Evangheliei şi împărţitori credincioşi ai tainelor lui Dumnezeu, prin mijlocul cărora să-i ducă pe oameni la mântuire. În Seminar elevii primesc învăţătura trebuincioasă în ştiinţele

[43] Cf. *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iaşi: Hirotonia a 33 absolvenţi clerici ai acestui seminar*, Presa Bună, Iaşi 1939, 14.

[44] Cf. Iosif Tamaş – Fabian Doboş, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice din Moldova de la înfiinţarea Episcopiei de Iaşi (1884) până în prezent.* II. *Episcopul Mihai Robu*, Sapientia, Iaşi 2011, 105-106.

> profane şi bisericeşti; mintea lor se dezvoltă prin studiul filozofiei şi al teologiei; cunoştinţele lor se întind la toate ramurile ştiinţelor; pentru ca viitorii preoţi să poată sta de vorbă cu toată lumea şi să poată subjuga adevărului descoperit de Dumnezeu chiar minţile cele mai luminate.

O caracterizare mai bună a importanţei Seminarului nici că s-ar putea găsi!

În aceeaşi circulară, Mons. Mihai Robu indică şi cum se desfăşoară viaţa zilnică a unui seminarist:

> Ei se roagă regulat la anumite timpuri ale zilei; ascultă sfânta Liturghie în fiecare zi; primesc deseori sfintele sacramente; aud vorbindu-se despre cele sfinte: fuga păcatului, deprinderea virtuţilor creştineşti, iubirea desăvârşită către Dumnezeu şi către aproapele, pildele eroice ale sfinţilor şi învaţă în chipul acesta a fi buni şi a face totul pentru Dumnezeu.

Condiţia necesară pentru ca cineva să guste fericirea de a fi preot, păstorul o vede în „gândul curat de a-i sluji lui Dumnezeu şi de a munci spre mântuirea oamenilor”[45].

Pe lângă contribuţiile pe care le ofereau credincioşii Diecezei de Iaşi pentru Seminar, o altă sursă de venit pentru întreţinerea seminariştilor au fost călătoriile episcopului în Occident, cu scopul de a cere ajutoare[46]. În acelaşi timp a reuşit să redobândească de la guvernul român suma de 41.000 lei pe care Seminarul o primea încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea[47].

Primul episcop indigen de Iaşi s-a îngrijit cu o atenţie deosebită şi de formarea intelectuală a seminariştilor. Pentru a avea profesori bine pregătiţi, Mons. Robu îi trimitea la studii de specialitate, în universităţi de seamă ale Europei, pe cei mai buni dintre studenţi. Astfel, în toamna anului 1934 au plecat pentru studii la Roma trei dintre studenţii filozofi pentru definitivarea studiilor la Colegiul *De Propaganda Fide*, unde, încă din anul 1932, se mai aflau trei studenţi români[48]. Episcopul păstra o strânsă legătură cu seminariştii trimişi la studii, încurajându-i şi asigurându-i de susţinerea sa materială şi spirituală. Tinerilor trimişi la Universitatea din Strasbourg (Petru Andrei, Gaspar Bachmeier şi Carol Söhn) le scria: „Aţi lăsat cea mai bună impresie pe unde aţi fost… Să vadă şi francezii că şi cu românii nu-i de şagă!”[49] Seminariştilor Haik, Hartinger şi Weber, aflaţi pentru desăvârşirea studiilor la Universitatea din Trier, le-a trimis câte 500

---

[45] Cf. Iosif TAMAŞ – Fabian DOBOŞ, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice...*, 112-113.

[46] Iosif GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, 191.

[47] Fabian DOBOŞ, *Istoria Seminarului „Sfântului Iosif” din Iaşi*, 25.

[48] Cf. *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iaşi...*, 15.

[49] AERC Iaşi, dosar 2/1921, f. 286.

de mărci şi i-a rugat să-i cheltuiască cu înţelepciune, pentru că „am multe guri de hrănit şi mulţi copii de îmbrăcat. Rugaţi-vă să găsesc binefăcători cât mai mulţi pentru a putea întreţine acest regiment de elevi”[50].

În anul 1930, la conducerea Seminarului din Iaşi, la rugămintea episcopului Mihai Robu, revin călugării iezuiţi, rector fiind numit Felix Wiercinski. Schimbarea oficială a rectorului s-a făcut la 3 august. Pentru anul şcolar 1930-1931 s-au primit 21 de candidaţi în clasa a IV-a şi 40 pentru clasa I. Spre sfârşitul anului 1931 sosesc în seminar primele trei călugăriţe, care aparţineau „Familiei Mariei”; acestea aveau ca scop menţinerea curăţeniei în seminar, dar şi pregătirea hranei zilnice[51]. Felix Wiercinski a părăsit Seminarul la 25 iunie 1932, rămânând pentru seminarişti „un modul de trăire creştinească, de preot-păstor şi profesor”, motiv pentru care la conducerea Seminarului au rămas preoţii iezuiţi, în locul lui Wiercinski fiind numit rector Pr. Ştefan Iakubek, care a deţinut funcţia de recor până în anul 1934, când a fost înlocuit de Pr. Alfons Schinke[52].

În toamna anului 1936 s-au sărbătorit 50 de ani de la înfiinţarea Seminarului diecezan. Cu această ocazie au fost invitaţi toţi parohii din dieceză împreună cu câte trei enoriaşi. S-a organizat, pe lângă Liturghia pontificală cu *Te Deum*, un spectacol frumos în faţa autorităţilor, a preoţilor şi a delegaţiilor venite din parohiile Diecezei[53]. Pregătind acest jubileu, episcopul Mihai Robu a trimis credincioşilor o nouă circulară, înştiinţându-i despre acest eveniment şi îndemnându-i să se roage, „ca în viitor Seminarul să producă roade şi mai îmbelşugate pentru slava lui Dumnezeu şi pentru mântuirea sufletelor”. Prin aceeaşi circulară, Mons. Robu poruncea

> ca acest jubileu de 50 de ani al Seminarului Diecezan să fie sărbătorit în toate parohiile în ziua de Duminică 27 Septembrie sau în Duminica întâia a lunii Octombrie printr-o predică ocazională despre însemnătatea Seminarului şi a Preoţiei şi printr-un Te Deum, ce se va cânta la sfârşitul slujbei mari, şi o oră de adoraţiune a prea sfântului Sacrament expus pe altar înainte de vecernia obişnuită.

---

[50] AERC Iaşi, dosar 2/1921, f. 296.

[51] Cf. *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iaşi...*, 14; Fabian Doboş, *Istoria Seminarului „Sfântului Iosif” din Iaşi*, 22.

[52] Cf. *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iaşi...*, 14-15; Alois Moraru, „Seminarul diecezan «Sfântul Iosif» din Iaşi. De la înfiinţare până în anul 1948”, *Dialog teologic* 18 (2006) 31.

[53] Alois Moraru, „Seminarul diecezan «Sfântul Iosif» din Iaşi...”, 31.

De asemenea, se cerea „ca în acea duminică să se facă o colectă extraordinară în bani pentru nevoile urgente ale Seminarului”[54].

În anul 1939 episcopul Mihai Robu a avut bucuria să hirotonească 33 de preoţi. Evenimentul a fost pregătit şi printr-o scrisoare circulară din data de 14 noiembrie 1938. În ea, după ce mulţumeşte pentru ajutoarele acordate Seminarului şi după ce îndeamnă la continuarea oferirii acestui ajutor, cere, în mod deosebit, ajutorul spiritual şi nevăzut al rugăciunii, prin care ajutorul bănesc să nu fie dat în zadar, ci să aducă roade dorite. Motivul acestei cereri este tocmai hirotonirea în anul următor a celor 33 de tineri, dintre care 20 studiau la Iaşi, iar 13 în străinătate. Concret, în rugăciune urma să se ceară: 1) iluminare divină, ca aceşti tineri „să se cerceteze şi să vadă *cu ce gând se apropie de sfânta preoţie*”; 2) ca tinerii „să se cerceteze bine pe sine, adecă inima şi sufletul şi apucăturile şi pornirile şi caracterul lor, şi să vadă, *dacă au voinţa şi puterea trebuincioasă, ca să împlinească* – cu ajutorul harului dumnezeesc – *toate îndatoririle preoţeşti, exact, conştiincios şi până la moarte*”; 3) ca tinerii teologi „să rămână statornici în chemarea lor”[55].

Unul dintre absolvenţii promoţiei din anul 1939, Pr. Dumitru Sandu Matei, într-un frumos „Omagiu” editat cu ocazia hirotonirii, scria despre păstorul Mihai Robu următoarele rânduri, în care găsim exprimată iubirea pe care a avut-o episcopul faţă de Seminar, aşa cum au perceput-o şi trăit-o seminariştii:

> Dragostea sa l-a purtat peste hotarele ţării, unde pledează cu toată autoritatea sa de înalt prelat al Bisericii, pentru cei 50 de seminarişti ai lui… Dragostea părintească i-a reclamat multe jertfe. Multe le ştim, însă cele mai multe nu le ştim, fiindcă aşa-i orice bun părinte: face multe în taină, care rămân taină până la mormânt… El a luptat, a alergat, a muncit, s-a sacrificat pentru noi 12 ani. „Voi sunteţi grija mea cea mare!”, ne-a spus-o de atâtea ori. Doisprezece ani! A început a albi. Dumnezeu i-a primit rugăciunile şi jertfele, de ani de zile…[56]

În anul 1939 preoţii iezuiţi au părăsit din nou conducerea Seminarului, aceasta revenindu-le preoţilor diecezani. În toamna anului 1939, rector al Seminarului a fost numit Mons. Marcu Glaser, fiind primiţi încă 47 de elevi[57]. Ultima sfântă Liturghie pe care episcopul Mihai Robu a celebrat-o în Seminar a fost cea de hram, din 19 martie 1944[58], Solemnitatea sfântului

[54] Iosif TAMAŞ – Fabian DOBOŞ, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice...*, 130.

[55] Cf. Iosif TAMAŞ – Fabian DOBOŞ, ed., *Dinamica păstoririi Bisericii Romano-Catolice...*, 141-143

[56] Cf. *Volum festiv în amintirea evenimentului unic în istoria Eparhiei de Iaşi...*, 5-6.

[57] Alois MORARU, „Seminarul diecezan «Sfântul Iosif» din Iaşi...”, 32.

[58] Cf. Alois MORARU, „Seminarul diecezan «Sfântul Iosif» din Iaşi...”, 32.

Iosif, după care au urmat refugierea şi moartea păstorului, departe de poporul credincios din Moldova şi de dieceza sa.

4. Mărturia spirituală a episcopului Mihai Robu

Primul episcop indigen al Diecezei de Iaşi a avut un rol deosebit de important în evoluţia catolicismului în Moldova, care în perioada episcopatului său a luat un mare avânt. Amprenta spirituală pe care episcopul Mihai Robu a lăsat-o asupra catolicismului din Moldova a fost atât de puternică, încât regimul comunist, instaurat în România după cel de-al Doilea Război Mondial, nu a reuşit s-o şteargă. Într-adevăr, foarte mulţi catolici, preoţi şi laici, care au avut de suferit pe timpul dictaturii, au fost întăriţi în momentele de cumpănă de figura şi exemplul acestui distins prelat. Relaţiile cordiale pe care episcopul Mihai Robu a reuşit să le instaureze cu autorităţile civile, dar şi cu preoţii şi laicii din dieceza pe care o conducea au avut drept consecinţă creşterea numărului de catolici şi înrădăcinarea tot mai adâncă a credinţei catolice pe pământul Moldovei. Acest succes pastoral al primului episcop indigen de Iaşi se datorează, în primul rând, fidelităţii sale faţă de chemarea sacerdotală şi episcopală[59], dar şi competenţei preoţilor şi laicilor din Moldova, care au reuşit aproape întotdeauna să asculte şi să pună în practică învăţăturile păstorului lor. Miile de pagini semnate de episcopul Mihai Robu, păstrate în Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, dau mărturie despre grija pe care acesta o purta necontenit faţă de supuşii săi, indiferent de rangul şi statutul pe care aceştia l-ar fi ocupat în societate sau în Biserică. Această imparţialitate de care a dat dovadă a făcut ca faima sa să crească din ce în ce mai mult, iar amintirea numelui său să fie veşnică în istoria pe care catolicii din Moldova au scris-o de-a lungul secolelor. Orice catolic din Moldova poartă în suflet, chiar fără să-şi dea seama, amprenta spirituală a episcopului Mihai Robu, una dintre personalităţile religioase de prim rang din istoria României. Fără semnificativa contribuţie a acestuia, catolicismul la est de Carpaţi ar fi fost mult mai sărac, aproape searbăd. Primul episcop indigen de Iaşi reprezintă pentru catolicii din Moldova uriaşul de pe umerii căruia pot scruta orizonturi noi, care să-i unească, pe de o parte, cu Tradiţia Bisericii, iar pe de alta, să-i ţină aproape de regiunea şi contextul în care îşi exprimă credinţa. De pe acest soclu stabil, credincioşii de astăzi reuşesc să întrezărească scopul unităţii şi al păcii

[59] Episcopul Mihai Robu „nu s-a sfiit să împlinească cele mai de rând servicii preoţeşti în catedrală şi zilnic – tot timpul cât a fost în Iaşi – mergea pe jos de la episcopie la capela maicilor sioniste, unde celebra sfânta Liturghie la orele 7, cu precizie matematică” (Iosif GABOR, Ierarhia catolică a Moldovei, ms., vol. III, 191).

lăuntrice, singurul motiv care l-a determinat pe episcopul Mihai Robu să-şi închine întreaga viaţă lui Dumnezeu şi oamenilor. Jertfa vieţii sale nu a fost zadarnică şi deci nu poate fi dată uitării, cu atât mai mult cu cât astăzi catolicismul din Moldova se află, ca şi în perioada interbelică, într-o perioadă de păstorire şi de viaţă socială şi culturală dinamică.

Încheiere

Sfînta Scriptură abundă de laude aduse înţelepciunii, e plină de lauda adusă omului înţelept, fie bărbat, fie femeie, care îşi cântăreşte bine faptele şi cuvintele înainte de a le folosi, care nu-şi mâhneşte Creatorul, nici aproapele, prin cuvinte contrare adevărului, omeniei, dreptăţii sau moralei. În acelaşi timp, îi dezaprobă pe toţi cei care se abat de la această cale a înţelepciunii. Citim în Sfânta Scriptură că povaţa este un sfetnic bun şi că îndemnurile care dau învăţătură sunt calea vieţii (*Prov* 6,23), iar în altă parte, după sfatul Ziditorului a toate, cine doreşte viaţa şi vrea să aibă zile bune, acela să-şi oprească limba de la rău şi buzele lui să nu spună vicleşug (*Ps* 33,12). La capătul celălalt întâlnim Ierusalimul pustiit şi Iudeea căzută, pentru că limba fiilor lui Israel a fost împotriva Domnului şi a slavei sale (*Is* 3,8). Şi aşa este de aşteptat să păţească toate neamurile ai căror fii s-au degradat sufleteşte, făcând loc minciunii în viaţa lor particulară şi socială. Pentru îndreptarea acestor fii şi-a slujit episcopul Mihai Biserica şi neamul. Mare dar al lui Dumnezeu este limba omului. De aceea ne sfătuieşte Mihai Robu să ne îngrijim de sfinţenia ei, prin roua rugăciunii care îi va da apoi putere să stea numai în slujba Duhului Sfânt, împlinindu-şi astfel adevărata menire. Acelaşi ideal l-a insuflat şi seminariştilor pentru care, ca profesor şi ca episcop, s-a arătat a fi mereu un tată milostiv şi iubitor ce-şi îngrijeşte copiii la „umbra aripilor sale" (*Ps* 17,8). Cât despre românii noştri, n-avem nici o îndoială că iubirea adevărului este trăsătura de temelie a sufletului lor. Şi fiindcă, după cuvântul lui Isus, adevărul îi scoate la limanul libertăţii pe cei ce-l iubesc pe el (*In* 8,32), nu ne îndoim nici despre aceea că Dumnezeul părinţilor noştri ne va elibera de vrăjmaşii noştri. Aşa gândea, simţea, vorbea, se ruga episcopul Mihai Robu.

SEMINARUL DIN IAŞI
ÎN PERIOADA PERSECUȚIEI COMUNISTE

Pr. Alois MORARU[1]

Sumar: Pornind de la ideea că seminarul este „inima unei dieceze” care pulsează şi antrenează toate mădularele ei, părintele Alois Moraru prezintă în articolul de față câteva aspectele din istoria Seminarului catolic din Iaşi într-o perioadă tulbure şi grea, cea a comunismului. Încă de la început, autorul ne avertizează că acest articol este o expunere liberă, folosindu-se în elaborarea lui, în cea mai mare parte, de documentele originale păstrate în diferitele arhive din țară sau străinătate. În prima parte, părintele, după ce prezintă o scurtă istorie a primelor încercări de organizare a unui seminar pentru tinerii indigeni, trece şi tratează istoria Seminarului teologic din Iaşi, începând cu înființarea lui (1886) şi continuând cu activitatea lui destul de sinuoasă, sub îndrumarea episcopilor diecezei şi a rectorilor Institutului, până la instaurarea regimului comunist în România (1947). În partea a doua, autorul tratează despre situația Seminarului odată cu numirea ca episcop de Iaşi a Mons. Anton Durcovici (1947), o situație din ce în ce mai dificilă din cauza opoziției autorităților comuniste în dezvoltarea formării elevilor şi studenților, opoziție ce va duce chiar la încetarea activităților Seminarului şi mutarea lui pentru o perioadă la Alba Iulia.
Cuvinte cheie: Seminar, comunism, Anton Durcovici, regim politic, preoți, episcop, Război Mondial, Dieceza de Iaşi.

Summary: Starting from the idea that the seminar is „the heart of a diocese” that pulses and trains all its members, father Alois Moraru presents in this article some aspects from the history of Iasi Catholic Seminar in a dim and difficult period, that one of communism. From the very beginning, the author warns us that this article is a free exposure, using in its elaboration, in the biggest part, original documents kept in different archives from the country and abroad. In the first part, father, after presenting a short history of the first tries of organizing a seminar for young indigenous people, passes and treats the history of Iasi Theological Seminar, beginning with its establishment (1886) and going on with its rather sinuous activity, under the guidance of the Diocese bishops and Institute rectors, till the instauration of communist regime in Romania (1947). In the second part, the author speaks about situation of the Seminar, when Mons. Anton Durcovici was appointed as bishop of Iasi (1947), a more and more difficult situation because of the opposition of communist

[1] Episcopia Romano-Catolică de Iaşi, Parohia „Fericitul Ieremia” din Roman, email: alois_moraru@yahoo.com

authorities in developing the pupils and students formation, opposition that would lead even to stopping the Seminar's activity and moving it, for a period of time, to Alba Iulia.
Key words: Seminar, communism, Anton Durcovici, political regime, fathers, bishop, World War, Iasi Diocese.

Înainte de a prezenta câteva aspecte din istoria Seminarului Catolic din Iaşi în perioada persecuţiei comuniste, trebuie să precizez că această expunere a fost făcută în mod liber, folosind câteva zeci de fotografii ale unor persoane şi clădiri din acele vremuri. De aceea, am evitat evidenţierea exactă a afirmaţiilor (notele de subsol), dar ţinând cont că o istorie autentică nu se poate scrie decât pe baza documentelor istorice, şi nu a comentariilor şi studiilor, am folosit ca material principal în elaborarea acestei lucrări documentele originale păstrate în Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi şi în Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, precum şi cele fotocopiate din Arhiva Iezuiţilor din Provincia Malopolskiej din Cracovia. Celelalte referinţe arhivistice, culese din fondurile cercetate la Roma, Viena, Bucureşti şi Iaşi, precum şi lucrările consultate întregesc acest material şi constituie sursa bibliografică pentru unele aspecte pe care nu le-am găsit în documentele cercetate în arhivele bisericeşti ieşene.

Aşa cum putem lesne constata, de la an la an se vorbeşte şi se scrie din ce în ce mai mult despre Seminarul diecezan „Sfântul Iosif" din Iaşi, care, la 29 septembrie 2011, a aniversat 125 de ani de la înfiinţare. Acest fapt ni se pare firesc, deoarece seminarul, fiind „inima unei dieceze", pulsează necontenit şi antrenează toate mădularele eparhiei pentru a-i evidenţia poziţia strategică. Întemeind Biserica, Domnul nostru Isus Cristos a voit ca ea să fie răspândită prin munca apostolilor şi a succesorilor lor. Ei nu s-au mulţumit să transmită Evanghelia numai unei anumite categorii sociale sau numai anumitor popoare, ci s-au îndreptat către toate naţiunile. Singuri însă nu puteau face faţă acestei munci de evanghelizare a întregului pământ, de aceea, şi-au ales numeroşi discipoli pe care i-au pregătit şi consacrat drept preoţi ai lui Cristos. Această situaţie am consemnat-o şi pe teritoriul actualei Dieceze de Iaşi. Astfel, după ce, la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul celui următor, s-au cristalizat primele forme de organizare teritorială a catolicilor din Moldova, apar şi primele încercări de organizare a unui seminar pentru tineri indigeni: în anul 1591 s-a dorit înfiinţarea unui seminar pentru clerul indigen la Cotnari; în anul 1632, preotul Paul Bonnici propunea deschiderea unui seminar la Suceava; la 6 noiembrie 1642, în cadrul Sinodului de la Cotnari s-a elaborat un plan pentru înfiinţarea unui seminar la Iaşi; în anul 1752,

episcopul Raimund Stanislau Jezierski a cerut aprobarea papei Benedict al XIV-lea pentru deschiderea unui seminar destinat tinerilor moldoveni; în anul 1845, episcopul Paul Sardi reuşeşte să deschidă Micul Seminar pentru seminariştii indigeni la Iaşi; în octombrie 1858, sub influenţa episcopului Anton de Stefano, programul Partidului Unionist prevedea organizarea clerului catolic cu toate instituţiile necesare; la 14 august 1860, ministrul Mihail Kogălniceanu aducea la cunoştinţa Misiunii Catolice din Moldova dorinţa Guvernului ca să se înfiinţeze un seminar catolic în satul Săbăoani; la 16 octombrie 1864, apare în Monitorul Oficial decretul domnesc semnat de domnitorul Alexandru Ioan Cuza pentru înfiinţarea unui Seminar în România de peste Milcov, iar la 20 octombrie acelaşi an este publicat Regulamentul Seminarului Catolicu din România de preste Milcov; la 18 aprilie 1880, i se recomandă episcopului Fidelis Dehm ca sediul viitorului seminar să fie la Roman etc. Toate aceste iniţiative nu au fost de lungă durată; ele au fost doar la nivel teoretic sau, atunci când începeau să se concretizeze, din lipsa unui personal calificat sau din lipsa bunurilor materiale, nu puteau fi durabile.

La 16 septembrie 1881, papa Leon al XIII-lea l-a numit episcop titular de Mosynopolis şi vizitator apostolic al Moldovei pe Nicolae-Iosif Camilli, care, la 10 august 1883, a prezentat Congregaţiei De Propaganda Fide proiectul de reformă privind o mai bună pastoraţie în Missio Moldavica, insistând pentru deschiderea unui seminar pentru clerici indigeni. Având toată încrederea în soluţionarea cererii sale din partea Congregaţiei De Propaganda Fide, episcopul Camilli a dus tratative cu părinţii iezuiţi din Polonia, cu care s-a ajuns la un consens, iar în ziua de 1 august 1885 s-a încheiat un *Pactum*. Peste câteva zile, la 13 august, episcopul Camilli a fost asigurat de cardinalul Giovanni Simeoni de posibilitatea deschiderii Seminarului diecezan la Iaşi. Având sprijinul a patru iezuiţi şi aprobarea Congregaţiei De Propaganda Fide, la 29 septembrie 1886, sub auspiciile Celui Preaînalt şi ale şefului miliţiilor cereşti, arhanghelul Mihail, episcopul Camilli declară deschis Seminarul Catolic al Episcopiei de Iaşi.

De atunci, Seminarul din Iaşi a avut o activitate sinuoasă, fiind nevoit să-şi închidă porţile în anumite perioade. Primul an şcolar a început cu trei elevi, după care au fost primiţi încă şase, director fiind numit pr. Francisc-Xaveriu Habeni. În vara anului 1887 au mai fost primiţi încă cinci elevi şi, treptat, numărul seminariştilor a crescut considerabil. La 25 ianuarie 1895, a fost primit noul episcop al Diecezei de Iaşi, Dominic Jaquet, care poate fi considerat al doilea fondator al Seminarului, deoarece lui i se datorează clădirea edificiului de pe Copou, între anii 1901-1904, care a avut ca destinaţie iniţială să fie internat pentru Institutul „Cipariu”. În acest local s-a mutat Seminarul în ziua de 18 iunie 1907. Ca şi predecesorul său,

episcopul Jaquet a avut o grijă deosebită faţă de Seminar, el având bucuria de a culege „primul fruct al Seminarului”, întrucât la 29 septembrie 1895 a sfinţit primul preot al Seminarului şi al Diecezei: Petru Albert Pal, din Pildeşti.

Întrucât, la 14 august 1916, România a declarat război Austro-Ungariei, cursurile seminariale au fost sistate, iar clădirea a fost folosită ca spital militar până în 1918. Seminariştii mai mari au fost înrolaţi în armată, unii chiar în Crucea Roşie, iar cei mai mici au plecat acasă. După terminarea războiului, la 24 iunie 1918, clădirea Seminarului a fost retrocedată Episcopiei de Iaşi, care, la 10 septembrie acelaşi an, a închiriat-o pentru un an Ministerului de Război. În luna octombrie a anului 1920, aceeaşi clădire a fost ocupată abuziv de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” şi folosită sub denumirea de „Căminul Latin”. În ciuda acestor privaţiuni, la 31 octombrie 1918, cursurile seminariale s-au reluat în clădirile de lângă sediul Episcopiei, dar nu pentru mult timp, deoarece, din cauza localului nesatisfăcător, în anul 1919 seminariştii sunt trimişi să-şi continue studiile în Italia, la Roma, Sarzano şi Genova. Astfel, Seminarul se închidea din nou. O dată cu numirea noului episcop de Iaşi în persoana mons. Alexandru Cisar, la 25 august 1920, s-a pus problema redeschiderii Seminarului. Acesta s-a deschis la 18 octombrie acelaşi an, tot în clădirea de lângă Episcopie, deoarece clădirea de pe Copou nu a fost eliberată.

Venirea la conducerea Diecezei de Iaşi, la 25 septembrie 1925, a episcopului Mihai Robu a însemnat o nouă relansare a activităţii Seminarului. În 1927 îl recheamă pe mons. Diomede Ulivi, îi încredinţează pentru a treia oară conducerea Seminarului şi sunt primiţi 57 de elevi. Pentru formarea acestora, episcopul Robu a considerat imperios necesară readucerea preoţilor iezuiţi, „care au pus bazele Seminarului şi au adus roade frumoase”. Această intenţie s-a concretizat în toamna anului 1930, când au sosit la Iaşi mai mulţi preoţi iezuiţi în frunte cu părintele Felix Wiercinscki. Ei au condus Seminarul din Iaşi până în ziua de 17 septembrie 1939, când au părăsit definitiv Dieceza de Iaşi.

După plecarea preoţilor iezuiţi, conducerea Seminarului a revenit în exclusivitate preoţilor diecezani, însă şi ei au întâmpinat numeroase probleme, în special din cauza regimului politic al României. În toamna anului 1939 a fost numit rector preotul Marcu Glaser şi au fost primiţi încă 47 de elevi. Cu aceştia s-a adoptat un stil nou de formare: ei frecventau în paralel atât seminarul, cât şi Liceul de Aplicaţie din Iaşi, pentru ca la terminarea liceului să poată beneficia de Diploma de Bacalaureat, „diplomă care nu putea fi eliberată de Seminar”. Acest sistem n-a persistat mult timp, deoarece, din cauza bombardamentelor în timpul celui de-al II-lea Război Mondial, clădirea Seminarului a fost distrusă şi elevii au fost evacuaţi la

Beiuş. În ziua de 19 martie 1944, episcopul Mihai Robu a celebrat ultima sa sfântă Liturghie în Seminar. Această zi a însemnat pentru Seminarul din Iaşi „începutul unei dureroase şi îndelungate situaţii": „clădirea a ars complet, mulţi preoţi şi seminarişti au fost refugiaţi", episcopul Robu a murit la 27 septembrie 1944, la Stâna de Vale.

Seminarul şi-a reluat activitatea în septembrie 1944 la Timişul de Jos şi s-a reîntors în Iaşi la începutul anului şcolar 1945-1946, însă în clădirile de pe lângă episcopie, deoarece clădirea de pe Copou era în mare parte distrusă. Despre dezastrele pe care le-a produs războiul ne spune însuşi episcopul Marcu Glaser:

> Dieceza de Iaşi a suferit foarte mult de pe urma războiului: Seminarul diecezan a ars complet, gospodăria episcopiei a fost aproape distrusă, mulţi preoţi refugiaţi, iar elevii Seminarului adăpostiţi la Beiuş şi Timişul de Jos. (...) Ne era drag Seminarul: oricât de mari au fost greutăţile, totuşi am stăruit cu orice preţ ca Seminarul să se menţină, fiind gata să vindem toate lucrurile personale, numai să nu înceteze cursurile Seminarului nostru scump. Este o bucurie nespus de mare pentru noi că avem teologi la Bucureşti şi mai mulţi la Iaşi, în total vreo 70 de seminarişti... (...) O grijă specială am avut ca să salvăm clădirea Seminarului. Un har nepreţuit al lui Dumnezeu a fost că am putut să începem refacerea acestei clădiri măreţe! (...) Câte sacrificii au adus cucernicii preoţi şi bunii noştri catolici în anul trecut! Acum n-am mai fost în stare să-l refacem, precum s-a făcut.

În acea perioadă de mari schimbări politice din România a fost numit episcop de Iaşi mons. Anton Durcovici, la 30 octombrie 1947. La doar câteva zile, mai exact la 14 noiembrie, regele Mihai I semna decretul 2137 al Ministerului Cultelor, recunoscându-i numirea în demnitatea şi funcţia de episcop al Diecezei Romano-Catolice de Iaşi. La 18 noiembrie 1947, Ministerul Cultelor l-a informat pe episcopul ales că urma a fi recunoscut numai după depunerea jurământului de fidelitate faţă de suveran şi supunere faţă de legile ţării. La rândul său, episcopul Durcovici a trimis, la 27 noiembrie 1947, Ministerului Cultelor copia discursului pe care trebuia să-l ţină în faţa regelui cu ocazia depunerii jurământului, rugând să-i fie comunicate data şi programul ceremoniilor. În mod inexplicabil însă, mons. Anton Durcovici va avea de aşteptat aproape cinci luni până la consacrarea sa ca episcop. Fiind depăşite toate piedicile puse de autorităţile comuniste, Anton Durcovici a fost consacrat la 5 aprilie 1948 ca episcop în Catedrala „Sfântul Iosif" din Bucureşti de arhiepiscopul Gerald Patrick O'Hara, nunţiul apostolic în România, însoţit de arhiepiscopul Alexandru Cisar şi de episcopul Marcu Glaser. Peste câteva zile, la 13 aprilie, episcopul Durcovici a sosit la Iaşi cu trenul, urmând ca a doua zi să fie înscăunat ca episcop de Iaşi. Noul păstor a început îndată munca. În ziua înscăunării a trimis

o circulară clerului şi credincioşilor, prin care recomanda clerul, seminariştii şi credincioşii lui Cristos din tabernacolul tuturor bisericilor diecezei, Maicii Domnului, Maria, şi sfântului Iosif, patronul diecezei. Circulara se termina cu apelul către popor şi cler ca să-l sprijine în misiunea sa de păstor.

Eforturile episcopului Durcovici şi ale preoţilor din Seminar de a dezvolta formarea elevilor şi studenţilor au fost blocate de autorităţile comuniste încă de la începutul anului 1948. Astfel, la 21 februarie, are loc Congresul de unificare a Partidului Comunist Român cu Partidul Social Democrat, înfiinţându-se Partidul Muncitoresc Român, secretar general al Comitetului Central fiind ales Gheorghe Ghorghiu-Dej. După trei zile, a fost desfiinţată Adunarea Deputaţilor, a fost convocată Marea Adunare Naţională, iar puterea legislativă a trecut asupra Guvernului. La 13 aprilie, Marea Adunare Naţională votează Constituţia Republicii Populare Române, prima Constituţie postbelică a României, care reflecta caracterul de tranziţie al perioadei pe plan economic şi social. În acelaşi context, la 24 mai a fost ales patriarh al României Iustinian Marina, „plin de râvnă în favoarea democraţiei populare". Chiar în discursul de mulţumire adresat Guvernului aminteşte că „se va strădui să realizeze, în primul rând, consevrarea credinţei, ştergând dintre români dureroasa despărţire..." Imediat în ziare începe o campanie împotriva Bisericii Catolice. Părintele D. Stăniloaie scria: „Astăzi lucrurile s-au schimbat radical! E pentru prima oară de la 1918 încoace când conducerea de stat română nu mai tremură în faţa Vaticanului. Trăim o conjunctură unic de favorabilă când nici o putere nu mai stă în calea refacerii religioase a românilor!" Urmează câteva decizii radicale: la 18 iulie 1948, statul român abrogă Concordatul cu Vaticanul, încetând toate acordurile ulterioare; la 3 august a fost emis Decretul-lege nr. 176 privind reforma învăţământului, fiind desfiinţate şcolile confesionale, care devin proprietatea statului; la 4 august a fost dat Decretul-lege nr. 177 - regimul general al cultelor, în care statul va avea controlul cultelor, o dieceză trebuind să aibă cel puţin 750.000 de credincioşi.

Drept urmare a acestor decizii politice, Seminarul din Iaşi a fost constrâns să-şi înceteze activitatea. Toţi seminariştii au fost nevoiţi să plece acasă, clădirea de pe Copou a fost naţionalizată şi dată în folosinţa Şcolii Profesionale Metalurgice din Iaşi şi apoi Facultăţii de Medicină.

Persecuţia Bisericii Catolice nu s-a oprit aici: la 30 august a fost creată Direcţia Generală a Securităţii Poporului (Securitatea), iar patru zile mai târziu, la 3 septembrie, s-a emis decretul prin care este depus episcopul Ioan Suciu de la Blaj. Apoi sunt depuşi ceilalţi episcopi: Valeriu Traian Frenţiu de Oradea, Alexandru Rusu de la Baia Mare şi Ioan Bălan de la Lugoj. Au rămas în funcţie numai Iuliu Hossu de la Cluj şi Vasile Aftenie

de la Bucureşti (era vicar general). Conducerea de partid căuta metode de discreditare a clerului superior catolic, folosindu-se de poliţia politică. Astfel, Ana Pauker a cerut să se găsească pretexte plauzibile pentru a incrimina preoţii care refuză colaborarea cu autorităţile comuniste. Planul de compromitere a preoţilor reticenţi prevedea înscenarea unor infracţiuni de drept comun sau provocări de tot felul.

Biserica Ortodoxă Română susţine această campanie de „îngropare" a Bisericii Catolice. În septembrie 1948, a apărut broşura „Spionaj şi trădare în umbra crucii", de Al. Cerna Rădulescu, imprimată la Tipografia Cărţilor Bisericeşti din Bucureşti. Pe copertă este tiara papală, mai jos papa, iar de sub haina lui soldaţi americani trăgând cu armele. Din cuprinsul cărţii amintim: Binecuvântarea I.P.S. Iustinian, Patriarhul României; prefaţa de prof. Stanciu Stoian, ministrul Cultelor; a) Politica anticreştină şi antinaţională a Vaticanului; b) De la Papa nimic bun nu vine; c) Ultimul act al trădării s-a jucat în Parlamentul românesc; d) Stat în stat; e) Sfântul patrimoniu al trădării; f) Otrava de sub crucifix; g) Vaticanul, Dictatul de la Viena şi problema Transilvaniei; h) Spionaj şi trădare în umbra crucii. Mai mult, la 21 octombrie 1948, Biserica Ortodoxă a decretat „Ziua sărbătoririi eliberării din vrăjmaşa captivitate a Romei". Atât Nunţiatura, cât şi episcopii Bisericii Unite înaintează o notă de protest care denunţă cu tărie acţiunea neomenoasă împotriva Bisericii Unite.

O dată cu instaurarea deplină a regimului comunist în anul 1948 şi cu denunţarea unilaterală a Concordatului de către acelaşi regim, Biserica a fost supusă unei cenzuri severe. Structurile bisericeşti au fost lovite cumplit. În această situaţie foarte grea, Sfântul Scaun a intervenit cu instrucţiuni speciale, jurisdicţia diecezei fiind încredinţată unor locţiitori de episcop, sub denumirea de „ordinarius substitutus". Astfel, din ziua arestării episcopului Anton Durcovici (26 iunie 1949) şi până la 25 mai 1950, conducerea Diecezei de Iaşi a fost asigurată de episcopul Marcu Glaser, în calitate de administrator apostolic. În această perioadă atât de dură pentru Dieceza de Iaşi, ca, de altfel, pentru întreaga Biserică Catolică din România, problema clerului era foarte stringentă. De aceea, unii episcopi, în dorinţa de a lăsa posibilitatea ca unii dintre tinerii vrednici de taina Preoţiei să fie consacraţi, beneficiind de favoruri speciale din partea papei Pius al XII-lea, au consacrat în clandestinitate câţiva episcopi. Cel puţin unul dintre ei, pe care îl cunoaştem, a fost consacrat episcop pentru Dieceza de Iaşi. Este vorba despre episcopul Ioan Duma, care s-a născut la 5 noiembrie 1896 în satul Valea Mare, judeţul Bacău. Înainte de a fi arestat, mai exact, la 8 decembrie 1948, a fost consacrat episcop pentru Dieceza de Iaşi de către nunţiul Patrik O'Hara. Consacrarea a fost secretă şi fără asentimentul Guvernului Român, de aceea, nu a fost recunoscută

public şi nici nu a figurat în statisticile oficiale. După moartea episcopului Marcu Glaser, pentru jumătate de an cârma Episcopiei de Iaşi i-a fost încredinţată, în calitate de „ordinarius substitutus”, părintelui Gheorghe Peţ, care era consilier episcopal, decan şi paroh de Butea. În ziua de 15 noiembrie 1950, el a fost arestat şi închis. În aceeaşi zi, conducerea Eparhiei de Iaşi i-a revenit părintelui Wilhelm Clofanda, tot în calitate de „ordinarius substitutus”, îndeplinind misiunea până la 8 martie 1951, când a fost arestat. După aflarea veştii arestării părintelui Clofanda, responsabilitatea conducerii Diecezei de Iaşi i-a revenit părintelui Petru Pleşca, în calitate de „ordinarius substitutus”, de la 11 martie 1951 până la 16 decembrie 1965, când a fost consacrat episcop. La puţin timp după preluarea cârmei episcopiei, la 27 aprilie 1951, părintele Pleşca a fost recunoscut de Ministerul Cultelor ca locţiitor al episcopului de Iaşi.

Spre sfârşitul anului 1948 s-a decis înfiinţarea unui Institut Teologic Interdiecezan la Alba-Iulia, pentru studenţii de la toate episcopiile catolice din ţară. Acesta s-a deschis abia la finele anului 1951, deoarece Ministerul Cultelor a întârziat elaborarea unui statut pentru învăţământul catolic din România. În acest sens, s-a elaborat un „regulament pentru Şcoala de Cantori a cultului catolic din R.P.R.”, cu sediul la Alba-Iulia. În 1952 s-a ivit posibilitatea şi pentru seminariştii din Moldova de a urma cursurile seminariale în acest seminar. Cei care au dorit să-şi continue formarea teologică au putut studia acolo până în 1956, când, ca urmare a numărului mare al elevilor de la Şcoala de Cantori din Alba-Iulia şi al studenţilor de la Institutul Teologic, imobilul Seminarului din Alba Iulia a devenit neîncăpător.

Corespondenţa din vara anului 1956, purtată între mons. Petru Pleşca, episcopul Marton Aron şi Ministerul Cultelor, ne arată imposibilitatea ca „moldovenii şi bucureştenii” să mai studieze la Alba-Iulia. Urmarea acestor insistenţe şi înduplecarea unora din conducerea Partidului Comunist s-a concretizat în toamna aceluiaşi an. La 3 octombrie 1956, în baza adresei Ministerului Cultelor nr. 15.519, ca răspuns la adresa Arhiepiscopiei de Bucureşti nr. 1668/28 iunie 1956, s-a deschis la Iaşi Secţia Română a Institutului Teologic Romano-Catolic de Grad Universitar Alba-Iulia. Pentru a respecta Legea Cultelor din august 1948, care prevedea un singur institut de învăţământ pentru formarea deserventilor cultului catolic, guvernul a găsit soluţia ca unicul Institut Teologic Romano-Catolic şi unica Şcoală Romano-Catolică de Cantori aprobate să aibă câte două secţii: cele de la Alba-Iulia, cu limba de predare maghiară, şi cele de la Iaşi, cu limba de predare română. Ca organ de conducere, Institutul de la Alba-Iulia avea rectorul, iar secţia română de la Iaşi, prorectorul; Şcoala de Cantori Alba-Iulia avea directorul, iar secţia de la Iaşi, un subdirector.

După primirea adresei de retrocedare, prin scrisoarea nr. 2273, din 11 octombrie 1956, a Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, canonicul Stanislau Traian Iovanelli, în calitate de vicar general, şi pr. Petru Pleşca, în calitate de provicar general, aduc „cele mai simțite mulțumiri" ministrului Cultelor, acad. prof. Petru Constantinescu. Trebuie să amintim aici şi ajutorul oferit de Emil Bodnăraş, care a fost prim-vicepreşedinte al Consiliului de Miniştri în perioada 1955-1957. Clădirea retrocedată avea însă nevoie de reparații capitale. De aceea, printr-o circulară trimisă tuturor parohiilor, la 16 octombrie 1956, mons. Pleşca anunța primirea clădirii Seminarului şi cerea un ajutor pentru restituirea datoriei de 250.000 lei ce urma să fie făcută în vederea terminării reparațiilor.

Aşa cum ne-a povestit pr. Anton Despinescu, care a fost delegat de mons. Petru Pleşca să coordoneze transferul seminariştilor şi al bunurilor de la Alba-Iulia la Iaşi, în primele zile ale lunii octombrie 1956 se putea citi pe chipurile seminariştilor şi formatorilor o bucurie intensă. Clădirea de pe Copou era evacuată, dar nu în întregime, pentru că rămăseseră nişte spații ocupate de angajați ai Institutului de Medicină şi Farmacie, care folosise timp de doi ani clădirea drept cămin studențesc. Evacuarea acestor locatari a necesitat intervenții anevoioase şi timp, dar au fost făcute multe reparații şi amenajări mobilare.

După aceste intervenții, cursurile seminariale s-au reluat la 26 noiembrie 1956, iar Seminarul diecezan din Iaşi a funcționat fără nici o întrerupere până în ziua de astăzi. Întrucât despre redeschiderea acestei instituții s-a mai scris în prezenta publicație, menționăm acum doar profesorii care au fost încadrați la începutul anul scolastic 1956-1957: pr. Anton Trifaş, prorector şi profesor de teologie morală; pr. Gaspar Bachmeier, profesor de Sfânta Scriptură şi de limbă greacă biblică; pr. Leopold Nestmann, profesor de filozofie, istoria filozofiei, pastorală, omiletică şi liturgică; pr. Rafael Friedrich, conferențiar pentru teologia fundamentală şi dogmatică; pr. Anton Despinescu, lector pentru istoria Bisericii, patrologie, arheologie, ritualul bisericesc şi constituție; pr. Carmil Gherghel, secretar; pr. Anton Bişoc, profesor de religie; şi pr. Carmil Tocănel, profesor de muzică bisericească. În anul I erau înscrişi doi studenți, în anul II - şase studenți, în anul III - patru studenți; în anul V - cinci studenți; iar în anul VI - trei studenți, care au fost hirotoniți, în ziua de 28 aprilie 1957, la Alba-Iulia. În Seminarul din Iaşi au fost înscrişi în toamna anului 1956: 37 de elevi în clasa a VIII-a, 16 elevi în clasa a IX-a, 20 elevi în clasa a X-a şi şase elevi în clasa a XI-a.

În ciuda acestor perioade de încercări, acum, la împlinirea a 125 de ani de la înființarea Seminarului Catolic din Iaşi, putem spune că visul de secole al misionarilor care au activat pe teritoriul Moldovei s-a împlinit, iar efortul atâtor generații de episcopi, preoți, seminarişti, specialişti şi muncitori a fost binecuvântat de Dumnezeu.

SEMINARUL DIN IAŞI
LA RĂSPÂNTIA DINTRE DOUĂ REGIMURI POLITICE

PS Aurel PERCĂ[1]

Sumar: În articolul de faţă, Preasfinţitul Aurel Percă, episcop auxialiar de Iaşi, din dorinţa de a scoate la iveală unele pagini ale istoriei pe care timpul, din păcate, le-a acoperit sau chiar le-a îngropat în uitare, trece în revistă o perioadă recentă care a marcat şi a creat fizionomia actualului Seminar, şi anume perioada în care ţara noastră a revenit pe calea libertăţii şi a democraţiei prin răsturnarea regimului comunist dictatorial (22 decembrie 1989). Prezentând această perioadă din viaţa Seminarului, autorul doreşte să scoată în evidenţă că aceste schimbări politice, sociale şi economice din ţară au influenţat viaţa Seminarului, au impus şi o lucrare de întinerire a vechilor structuri şi, în acelaşi timp, un nou mod de a insufla tinerilor aspiraţii vocaţionale care să răspundă noilor cerinţe ale Bisericii şi societăţii. Preasfinţitul încheie articolulpe un ton optimist: în ciuda tuturor schimbărilor de-a lungul istoriei Seminarului, acesta a fost şi a rămas diapazonul vieţii diecezei; aici se simte pulsul diecezei prin nenumăratele chemări la viaţa consacrată.
Cuvinte cheie: Seminar, diceză, istorie, regim politic, autoritate de stat, preoţie, activitate administrativă, vocaţie, Biserică.

Summary: In this article, Grace Aurel Perca, Iasi auxiliary bishop, willing to reveal some pages of history, that the time, unfortunately, covered or buried in oblivion, reviews a recent period that marked and created the physiognomy of nowadays Seminar, namely, the period when our country came back to the liberty and democracy path by overthrowing the dictatorial communist regime (December 22, 1989). Presenting this period of Seminar's life, the author wants to underline that these political, social and economic changes from the country influenced Seminar's life, imposed a paper of rejuvenating the old structures and, at the same time, a new way of instilling vocational aspirations to youth that respond to the new requirements of the Church and society. The Grace finishes the article with an optimist idea: in spite of all changes along the history of the Seminar, this one was and remained the diapason of the Diocese life; here, it may be felt the Diocese pulse through many calls to consecrated life.
Key words: Seminar, Diocese, history, political regime, state authority, priesthood, administrative activity, vocation, Church.

[1] Episcopia Romano-Catolică de Iaşi, episcop auxiliar, email: epaurel@ercis.ro

A cunoaşte istoria unei instituţii înseamnă a preţui mai mult caracterul ei funcţional în contextul social actual în care îşi desfăşoară activitatea şi apoi, dacă această instituţie se numeşte Seminarul diecezan, locul ideal pentru cultivarea şi perfecţionarea vocaţiilor la sfânta Preoţie, se înţelege şi comuniunea sufletească şi sacerdotală care se creează între preoţi şi viitori preoţi de-a lungul timpului, cu preocuparea ca această „inimă a diecezei" sau „gradină sacră a diecezei" să continue să-i formeze şi să-i trimită pe noii apostoli de care are nevoie lumea de astăzi.

A face memoria istorică a Seminarului diecezan din Iaşi este un bun prilej de a scoate la iveală paginile pe care timpul, din păcate, le-a acoperit, sau chiar le-a îngropat în uitare, deşi seminarul nostru nu are o istorie pluriseculară, aşa cum este cazul multor seminarii din alte părţi ale lumii, dar cunoaşterea istoriei sale formată de oameni şi de fapte, de figuri şi de episoade nu poate decât să ne facă să ajungem la o adevărată iubire faţă de Biserica noastră locală şi o preţuire mai mare faţă de Seminar. Astfel, studierea trecutului Seminarului nostru diecezan din Iaşi poate deveni şi cheia de lectură a realităţilor actuale, permiţându-ne să rămânem mai bine ancoraţi în realitatea spirituală şi afectivă specifică acestor locuri şi, astfel, să răspundem mai bine aşteptărilor şi provocărilor actuale.

Nu este în intenţia mea să fac o trecere în revistă a tuturor perioadelor şi paginilor din istoria Seminarului nostru diecezan din Iaşi (au făcut-o alţii cu mai multă competenţă)[2], dar vreau să mă opresc asupra unei perioade recente care a marcat şi creat fizionomia sa actuală, şi această evocare se circumscrie la perioada ce coincide cu exercitarea mandatului meu de responsabil al formării şi coordonării activităţilor de formare a viitorilor preoţi în calitate de rector (iniţial prorector) în anii care au marcat şi istoria ţării noastre prin revenirea ei pe calea libertăţii depline şi a democraţiei, prin actul de răsturnare a regimului comunist dictatorial de la 22 decembrie 1989.

A fost o mare binecuvântare pentru Dieceza de Iaşi să beneficieze de un Seminar pentru formarea viitorilor preoţi chiar şi în timpul perioadei comuniste. Cu toate îngrădirile şi supravegherea atentă a tuturor activităţilor de formare, din partea autorităţilor comuniste, Seminarul diecezan din Iaşi a pregătit şi a trimis în câmpul de apostolat preoţi antrenaţi în spiritul de jertfă pe care îl reclama situaţia societăţii din acei ani. Nimeni nu se gândea că timpurile se vor schimba şi că Seminarul din Iaşi, ca, de altfel, şi viaţa diecezei, va cunoaşte o altă evoluţie, vor apărea alte cerinţe şi că se vor înmulţi şi vocaţiile.

---

[2] Cf. *Seminarul diecezan „Sfântul Iosif" din Iaşi la ceas aniversar: 50 de ani de la redeschidere, 120 de ani de la înfiinţare,* Dialog Teologic IX/18 (2006); A. Moraru – I. *Răchiteanu*, *Păstorii Diecezei de Iaşi şi rectorii Seminarului diecezan*, Sapientia 2004.

La 1 august 1989 am fost numit de P.S. Petru Gherghel, pe atunci Ordinarius de Iaşi, „prorector" al Institutului Teologic Romano-Catolic de grad universitar Iaşi, iar după câteva zile am primit şi recunoaşterea *temporară în funcţia de prorector* din partea autorităţilor de stat[3]. Eram al 25-lea rector (prorector) al Seminarului nostru din Iaşi.

La acea dată seminarul nostru mai purta eticheta de „secţia română" a Institutului Teologic similar din Alba-Iulia, unde funcţiona „secţia maghiară", rectorul fiind la acest sediu din urmă, iar la Iaşi prorectorul. Practic, cele două institute teologice erau două instituţii independente, cu organizare proprie, *curriculum* de studii propriu, fiecare aflându-se sub jurisdicţia Ordinariului propriu.

Seminarul se afla în permanenţă sub „grija" atentă a autorităţilor de stat, materializată prin dese vizite de control din partea reprezentantului Departamentului Cultelor, şi mai ales sub supravegherea atentă a materialelor care se multiplicau pentru cursuri sau alteori pentru diferite „directive" în privinţa orelor de „educaţie cetăţenească". Din fericire, am observat că treptat aceste vizite au slăbit în intensitate, mărginindu-se la diferite „recomandări"; ulterior am interpretat această schimbare de optică prin presimţirea că se apropia un „sfârşit", dar era greu de prevăzut că va cădea comunismul.

Era deja un obicei bine conturat în tradiţia Seminarului de a organiza Concertul de colinde de Crăciun: concertul era ca o gură de oxigen spiritual pentru intelectualii, prietenii şi credincioşii din Iaşi, foarte mult gustat şi apreciat, seminarul fiind singurul loc unde oamenii puteau asculta liber colindele tradiţionale de Crăciun. În decembrie 1989, data Concertului de Crăciun a coincis cu izbucnirea revoluţiei la Timişoara, mai bine zis, cu reprimarea manifestanţilor, şi, neştiind amploarea exactă a fenomenului, concertul a fost pregătit ca de obicei şi invitaţiile au fost trimise. Reprezentantul Departamentului Cultelor a intervenit pentru a cere anularea concertului, dar concertul s-a ţinut. Bineînţeles că ne aşteptam la măsuri deosebite împotriva seminarului. Bineînţeles că nu s-a întâmplat nimic şi de la acel ultim act de control al împuternicitului de la Culte nu a mai fost văzut. A dispărut o dată cu prăbuşirea regimului.

Am sărbătorit Crăciunul 1989 totuşi mai reţinuţi, fie din cauza zvonurilor că sunt terorişti în ţară, susţinători ai regimului, şi neştiind care va fi deznodământul final al fugii „conducătorului mult iubit". Fiind în acelaşi timp şi *cancellarius* al diecezei şi colaborator apropiat al PS Gherghel, Ordinarius la acea vreme, susţinuţi şi de preoţii de la parohia Iaşi, deja ne

[3] DEPARTAMENTUL CULTELOR, Decretul 4995/5.8.1989: Arhiva ERCIS, Dosar 3/1989-1990.

gândeam care vor fi paşii de făcut pentru Biserică, revendicările pe care trebuie să le facem.

La 15 ianuarie 1990, PS Gherghel, pe atunci încă Ordinarius de Iaşi, a adresat o scrisoare întregii Dieceze de Iaşi, prin care anunţa că „Dieceza de Iaşi, care din anul 1948 a fost interzisă de către vechiul regim, îşi reia întreaga activitate, inclusiv cea administrativ-contabilă, şi că va funcţiona după toate normele de drept şi practica pastorală bisericească la vechiul sediu din Iaşi”[4].

La 23 ianuarie 1990 se comunica de la Arhiepiscopia Catolică Bucureşti că Biserica Catolică a primit permisiunea de a se organiza aşa cum a fost până în anul 1948. Tot în luna ianuarie, toţi episcopii (existenţi la acea dată), precum şi ordinarii celorlalte dieceze care au fost reactivate cereau Ministerului Cultelor restabilirea instituţiilor şi a şcolilor catolice de toate gradele, „asigurându-se şi reorganizarea Institutelor Teologice diecezane, precum şi activitatea lor liberă”[5].

Ca urmare a acestui demers, şi Institutul nostru Teologic înaintează în luna martie 1990 o primă petiţie către Ministerul Cultelor, cerând reorganizarea Seminarului, a Şcolii de Cantori şi înfiinţarea Seminarului „Sf. Iosif”[6]. În luna aprilie a fost trimisă o altă adresă către Ministerul Culturii, prin care se solicita recunoaşterea autonomiei totale a Institutului Teologic din Iaşi şi recunoaşterea în funcţia de rector în persoana subsemnatului[7].

Şi din partea Episcopiei, care a reintrat în drepturi, s-a trimis Frontului Salvării Naţionale o listă de revendicări, la nr. 10 fiind şi problema Seminarului din Iaşi, pentru care se solicita „asigurarea reorganizării Institutului Teologic Romano-Catolic pe baze libere, precum şi dreptul de a întreţine relaţii cu Institute Teologice similare din străinătate, precum şi dreptul de afiliere”[8].

În luna aprilie 1990 a venit şi răspunsul din partea Ministerului Culturii, care recunoştea structura autonomă a Institutului Teologic

---

[4] ORDINARIATUL ROMANO-CATOLIC DE IAŞI, Adresa nr. 31/15.01.1990: Dosar nr.1/1990.

[5] Prima a Ordinarilor, adresa nr. 51/1990 către Ministerul Cultelor; Arhiva ERCIS, Dosar nr.1/1990

[6] INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC IAŞI, adresa nr. 369/27.03.1990. La punctul 1 se cerea: „Recunoaşterea Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi ca institut cu structură juridică proprie, rector propriu şi buget financiar propriu, şi nu ca *secţie română* a Institutului omolog din Alba-Iulia, cum a fost considerat până acum”.

[7] INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC IAŞI, Adresa nr. 116/11.04.1990: Arhiva Seminarului, Dosar nr. 3/1988-1990.

[8] EPISCOPIA CATOLICĂ DE IAŞI, adresa nr. 21/08.01.1990: Arhiva ERCIS, Dosar nr. 1/1990.

Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi, având rector propriu, sub jurisdicţia episcopului de Iaşi[9].

Între timp, Sfântul Scaun Apostolic l-a numit pe Mons. Petru Gherghel episcop de Iaşi, iar consacrarea a avut loc pe data de 1 mai 1990. Dieceza de Iaşi era repusă în drepturi depline şi deja se conturau structurile pastorale ale diecezei în vederea unei funcţionări normale.

Seminarul din Iaşi putea acum să funcţioneze în condiţii normale, fără controlul Departamentului de altădată şi fără restricţii în alegerea şi admiterea candidaţilor la seminar. Pe toată durata regimului comunist a fost impus *„numerus clausus"*, un număr limitat şi controlat de seminarişti care puteau fi admişi la diferite intervale de timp sau anual[10]. Drept urmare a fost numărul mare de candidaţi care se prezentau la examenul de admitere, ajungându-se la clase paralele la Seminarul Liceal „Sfântul Iosif". De aceea se impunea şi mărirea spaţiilor de cazare, dar şi crearea unor săli noi de cursuri. În anul 1991 s-a început construirea unei noi clădiri (partea dinspre Parcul Copou), numit şi corul D1, iar peste doi ani s-a început şi construirea altei clădiri, denumită corp D2. Prin construirea primului corp de clădire s-a rezolvat întrucâtva problema cazării numărului mare de seminarişti, pentru că, în paralel cu această nouă clădire, se folosea şi clădirea veche. Numărul seminariştilor creştea de la an la an, ajungându-se în anul şcolar şi academic 1993-1994 la un total de 350 de seminarişti. Din cauza aglomeraţiei, dar şi a dificultăţilor de natură educaţională, s-a decis mutarea Seminarului Liceal Teologic „Sf. Iosif" la Bacău, fără însă a avea o bază sigură pentru cazare şi desfăşurarea procesului de învăţământ. Dar acest capitol constituie o pagină nouă de istorie.

În paralel cu toate aceste activităţi administrative şi organizatorice, eu continuam să predau Teologia morală cu un mare efort, deoarece trebuia să acopăr toate orele la cursurile anilor III-VI.

Dar ieşirea din regimul comunist a adus şi multe alte situaţii care trebuiau rezolvate pentru Seminarul nostru: modificarea Regulamentului Seminarului, restructurarea programelor analitice, mărirea bibliotecii prin achiziţionarea de noi cărţi (multe au venit cu ajutoarele umanitare

---

9 Cf. Ministerul Culturii, Adresa nr. 2724/23.04.1990: „Vă facem cunoscut că Ministerul autorizează ca Secţia Română - Iaşi a Institutului Teologic Romano-Catolic de Alba-Iulia să funcţioneze pe viitor ca Institut Teologic Romano-Catolic de sine stătător. Totodată, vă comunicăm acordul pentru numirea pr. conf. Percă Aurel în calitate de rector al Institutului": Arhiva ERCIS, Dosar nr. 1/1990.

10 La numirea mea ca prorector, în Seminar erau două clase de liceu, cu un total de 29 de elevi („Şcoala de cantori") şi 54 de studenţi, câte 12 în anul I şi II şi câte 10 studenţi în anii III, IV şi V; anul VI nu avea nici un student, în schimb erau 3 seminarişti amânaţi.

care soseau în acea perioadă la Seminar), s-a reluat editarea revistei seminariştilor „Drumuri deschise”, suprimată cu ani în urmă din cauza cenzurii, recunoaşterea diplomelor pentru mai multe generații de absolvenți ai Seminarului Liceal sau ai „Şcolii de cantori” (cum era numit cursul liceal al Seminarului).

Între timp a apărut şi posibilitatea trimiterii de seminarişti la Roma, ca să-şi urmeze formarea în vederea sfintei preoţii în diferite Seminarii şi Colegii; de asemenea, au fost trimişi şi preoţi pentru specializare în diferite discipline teologice, deoarece se simţea nevoia, dar era şi o exigenţă, de a avea preoţi cu titluri academice şi din punct de vedere canonic, dar, mai ales, un corp profesoral de înaltă calificare şi capabil să transmită tinerilor aspiranţi la preoţie spiritul de iubire faţă de Biserică, spiritul de disciplină şi jertfă, precum şi un adevărat zel pastoral.

Şi pe plan economic Institutul Teologic a beneficiat de retrocedarea unor terenuri, ceea ce a permis şi crearea gospodăriei anexe de la „Horpaz”.

Am ţinut să evoc această perioadă din viaţa Seminarului, pentru că, o dată cu schimbările politice, sociale şi chiar economice din ţară, acestea au influenţat viaţa în interiorul şi exteriorul său, impunându-se şi o lucrare de întinerire a vechilor structuri şi, în acelaşi timp, un nou mod de a insufla tinerilor aspirații vocaționale care să răspundă noilor cerințe şi ale Bisericii, dar şi societății.

În ciuda tuturor schimbărilor de-a lungul istoriei sale, Seminarul a fost şi a rămas diapazonul vieţii diecezane: aici se simte pulsul Diecezei prin nenumăratele chemări, expresie a credinţei credincioşilor noştri, şi de aici pleacă noi apostoli plini de zel pentru a fi aproape de toate categoriile de oameni. Seminarul din Iaşi a tradus în mod substanţial de-a lungul istoriei sale programul oferit de Biserică, fie că a fost înainte de Conciliul al II-lea din Vatican, fie că a cunoscut reformele din Biserică, şi în mod inevitabil şi în domeniul formării candidaţilor la preoţie, rămânând întotdeauna fidel tradiţiei, dar ştiind să se reînnoiască creativ, adaptându-se la noile realităţi pe care le-a întâlnit de-a lungul anilor. Schimbările din țară din anul 1989 au marcat şi cursul vieţii Bisericii locale, prin redobândirea demnității şi libertății, a spiritului democratic, care, din păcate, nu întotdeauna a fost bine înţeles şi, mai ales, folosit. Acest lucru s-a putut observa şi în viaţa Seminarului în aceşti ani evocaţi în această *memorie* a unui trecut nu prea îndepărtat şi totuşi plin de multe realizări.

SFÂNTA SCRIPTURĂ ÎN SEMINARUL CATOLIC DIN IAŞI

Lect. univ. dr. pr. Iulian FARAOANU[1]

Rezumat: Sfânta Scriptură se află la temelia vieţii creştine, fiind sursa principală pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi lumină în calea mântuirii. Dar Biblia a avut şi are un loc aparte în formarea preoţilor. Studiul de faţă îşi propune să prezinte modalităţile de receptare, studiere şi interpretare ale Scripturii în Seminarul din Iaşi. Această prezentare este precedată de o incursiune în modul cum a fost folosită şi interpretată Biblia în Biserica universală. La final, se realizează o scurtă evaluare, indicând aspectele negative, pozitive, precum şi perspectivele.
Cuvinte-cheie: Biblia; Sfânta Scriptură; Seminar; preoţi; Biserica.

Summary: Holy Scripture is at the base of Christian life, being the main source for knowing God and light in the salvation way. But, the Bible had a special part in priests formation as well. This study proposes itself to present the modalities of receipting, studying and interpreting the Scripture in Iasi Seminar. This presentation is preceded by an incursion in the way the Bible was used and interpreted in the Universal Church. Finally, it is realized a short assessment, indicating the negative, positive aspects, as well as the perspectives for future.
Key words: Bible; Holy Scripture; Seminar; priests; Church.

Sfânta Scriptură este izvorul principal al Revelaţiei şi sursa perenă din care se alimentează viaţa Bisericii. Dintotdeauna Bibliei i s-a conferit un loc de cinste în toate sectoarele ecleziale, precum şi în viaţa de credinţă a credincioşilor, textele biblice fiind hrană nesecată în calea către sfinţenie şi mântuire. Scriptura a avut o importanţă aparte în Seminarii, acolo unde se formează viitorii apostoli ai lui Cristos. Nici Seminarul Mare din Iaşi nu a făcut excepţie de la această exigenţă, Biblia fiind şi aici izvor, far călăuzitor, îndreptar pentru vocaţia şi misiunea preoţească.

Episcopul Nicolae Iosif Camilli, primul păstor al Diecezei Romano-Catolice de Iaşi, a avut fericita idee să fondeze Seminarul Mare pentru formarea preoţilor indigeni la 29 septembrie 1886. Scopul declarat era acela de a crea un cler local care să răspundă şi să facă faţă noilor provocări în dialog constant cu mediul şi cultura românească pe care preoţii băştinaşi

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi: email faraoanu@yahoo.com.

le-ar fi cunoscut mai bine[2]. În acelaşi timp, se viza şi continuarea lucrării misionare începute deja de mult timp de părinţii franciscani. Un alt motiv important era legat de dezvoltarea Bisericii locale. Numărul catolicilor din Moldova creştea, de aceea, era nevoie de un seminar unde să se formeze mai mulţi lucrători în via Domnului.

Începuturile Seminarului au fost mai dificile şi timide: printre preoţii din Moldova nu existau profesori pregătiţi în mod special pentru o asemenea misiune de formare sacerdotală, candidaţii nu erau întotdeauna suficient de maturi din punct de vedere religios etc. Toate aceste dificultăţi au fost depăşite şi în câţiva ani Seminarul funcţiona potrivit normelor Bisericii universale, oferind şansa de a avea păstori ce proveneau din rândul românilor[3]. Conducerea şi organizarea Seminarului au fost încredinţate părinţilor iezuiţi[4], care aveau o experienţă multiseculară în acest domeniu. Obiectivul era acela de a forma oameni de caracter, de cultură temeinică şi slujitori adevăraţi ai poporului lui Dumnezeu, Biserica[5]. Normele necesare activităţii de formare a candidaţilor la ordinele sacre au fost sintetizate în „Constitutiones et Regulae quaedam Seminarii Catholici Jassiensis".

În ceea ce priveşte organizarea studiilor, printre alte materii, un obiect important îl constituia, fără îndoială, Sfânta Scriptură. Studierea şi cunoaşterea Bibliei erau realizate ţinând cont de circumstanţele istorice ale epocii şi de modalitatea abordării ei la nivelul Bisericii universale.

1. Situaţia studiului şi cunoaşterii Bibliei în Biserica universală

La nivel universal, Biserica se străduia să ia atitudine faţă de modernism, curent ce prelungea, de fapt, efectele Iluminismului. În perioada aceasta se accentuează interogativele raţionaliste şi apare o nouă viziune despre lume şi despre istorie. Întrebările omului modern veneau din lumea creată în paralel cu cea a religiei şi credinţei.

Concomitent cu schimbările din societate, va începe o eră în care Biblia va fi abordată în mod critic. Aşadar, începând cu secolul al XVIII-lea s-au produs schimbări profunde în sfera cunoaşterii şi interpretării biblice.

---

[2] Preoţii indigeni ar fi avut avantajul cunoaşterii limbii şi obiceiurilor locale. „Superioritatea preotului indigen asupra străinului adus din altă ţară este incontestabilă…" (scrisoare adresată de episcopul Camilli preşedintelui Academiei Române, A.S., dosar 58, 1894, p. 142).

[3] La 9 ani de la înfiinţarea Seminarului, în 1895 este hirotonit primul preot indigen, pr. Petru Pal.

[4] Seminarul a fost deschis cu o echipă de preoţi iezuiţi din provincia Galiţiei (Polonia): pr. Francisc Xaveriu Habeni (rector), pr. Ernest Herden, pr. Augustin Wagner şi pr. Victor Kalabis.

[5] A. Despinescu, „Diarium (1891-1896)", *Buletin Istoric* 7 (2006) 34.

Ideile iluministe în domeniul studiilor biblice invocau primatul rațiunii. Pe lângă atitudinea de contestare, de punere la îndoială a autenticității literare a cărților biblice, exponenții iluminişti considerau că ar trebui să acceptăm din Biblie doar ceea ce are o explicație rațională. Aşadar, începând cu secolul al XVII-lea până în secolul al XIX-lea va fi o căutare a sensului literal cu ajutorul rațiunii, căutare bazată de multe ori pe curentele filosofice la modă într-o anumită epocă. Biblia va fi supusă unei cercetări critice, ținând cont şi de instrumentele ştiințelor istorice şi pozitive, care eliminau adesea supranaturalul.

Dacă ne referim la secolul al XIX-lea, în această perioadă se afirmă şcoala idealistă de la Tübingen, fondată de F.C. Baur (1792-1860). Aceasta a preluat multe dintre ideile filosofiei existențialiste hegeliene. Unii reprezentanți ai acestui curent vor propune imaginea lui Isus propagator al idealurilor umane, cum sunt paternitatea lui Dumnezeu, fraternitatea dintre oameni şi libertatea. Tot exponenții şcolii au proiectat asupra creştinismului originilor teza lui Hegel (mecanismul evoluției: teză-antiteză-sinteză).

Ulterior apare şcoala liberală. Mulți dintre reprezentanții ei au fost preocupați de cercetarea vieții lui Isus, dorind să reconstituie imaginea unui Isus cât mai istoric. Aceştia aveau ca punct de plecare tot rațiunea, însă au adăugat şi contribuțiile ştiințelor umane: istoriografia, psihologia etc. De cele mai multe ori refuzau elementul supranatural, miracolele, deoarece acestea puteau altera adevărul istoric[6].

În paralel, unii liberali accentuau şi valorile etico-religioase aduse de Isus. Pentru unul dintre reprezentanții acestui curent, A. von Harnack (1900), esența creştinismului cuprindea trei valori: paternitatea lui Dumnezeu, fraternitatea şi importanța persoanei[7].

În epoca următoare se afirmă alți exegeți, exponenți ai diferitelor curente, dintre care se pot aminti şcoala escatologică şi cea a religiilor. Cercetările lor vor duce la o adâncire a diferenței dintre exegeză şi teologie şi înstrăinarea Bibliei de popor, care nu avea acces la acest studiu prea ştiințific. Şcoala escatologică vine şi ca o replică la exegeza liberală. J. Weiss accentuează rolul lui Isus ca predicator escatologic, pornind de la faptul că aşteptările escatologice caracterizau iudaismul contemporan cu Isus.

A. Schweitzer îl vede în Isus pe profetul escatologic al Împărăției lui Dumnezeu, de acum iminentă. Isus ar fi trimis ucenicii să proclame sfârşitul (cf. *Mt* 10,23); ei s-au întors fără rezultate, de aceea, Isus înțelege necesitatea de a grăbi sfârşitul prin jertfa crucii.

---

[6] E. Renan, în cartea sa „Viața lui Isus" (1863), accentuează aspectul istoric, minunile fiind o interpretare a primilor creştini sau putând avea o explicație psihologică.

[7] Cf. M. Laconi, ed., *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Leumann (TO) 1994, 44-45.

Cu A. Schweitzer s-a ajuns la sfârşitul cercetărilor „istorice” asupra vieţii lui Isus (se obţinuse imaginea unui Isus „prea istoric” eliminând elementul divin) şi la capătul unui studiu inspirat de multe ori din supoziţii de ordin filosofic. Cercetările despre viaţa lui Isus au avut meritul de a propune întoarcerea la izvoarele primare şi au adus un progres în cunoaşterea ştiinţifică a textelor sacre, bazându-se pe istoriografie şi filosofie.

La nivel negativ însă, exponenţii acestui curent au accentuat separarea dintre Isus istoric (reperabil cu criteriile raţionaliste) şi Cristos al credinţei[8], dintre „carne” (istorie) şi Logos (mesaj) în persoana Mântuitorului. Astfel, construiau fie un Isus văzut ca personaj istoric, fie un Cristos scos din istorie şi din lumea ebraică. De asemenea, rămâneau într-un plan secundar aspectul divin, inspiraţia Scripturilor şi elementul „credinţei”.

În faţa acestor provocări venite, mai ales, din lumea protestantă, Biserica Catolică a continuat să insiste pe metodele tradiţionale de interpretare. Un text trebuia interpretat în armonie cu Tradiţia, ţinând cont de consensul Sfinţilor Părinţi şi de analogia credinţei.

Un punct de referinţă în evoluţia exegezei a fost enciclica „Providentissimus Deus” (1893) a lui Leon al XIII-lea. În faţa atacurilor raţionalismului, documentul expune criterii pentru interpretarea textelor sacre şi încurajează la găsirea de noi metode şi criterii pentru o interpretare corectă (sensul istoric şi cel spiritual): studiul limbilor orientale, al artei critice şi al ştiinţelor naturale. Reînnoirea prefigurată de această enciclică, din diferite motive, nu a reuşit să fie atât de profundă.

O altă contribuţie semnificativă a fost cea a dominicanului M.J. Lagrange, care a fondat „L’École Biblique de Jerusalem” în 1898. În anul 1892 crease revista *Revue Biblique*. Prin aceste iniţiative şi prin numeroasele comentarii la cărţile sacre a dat un nou impuls cercetării biblice.

În anul 1920 este publicată enciclica „Spiritus Paraclitus” a lui Benedict al XV-lea, cu recomandarea unui echilibru în studierea Bibliei printre catolici în faţa propagării ideilor moderniste (scrisoarea insistă şi asupra inerantei Bibliei).

În perioada interbelică s-a afirmat curentul *Formgeschichte*. Critica formelor vine şi ca o reacţie la exegeza liberală care accentuase elementul istoric. Metoda folosită de Gunkel[9] pentru VT a fost aplicată de către

[8] A. Loisy arată separarea dintre Isus al istoriei şi Cristos al credinţei. Lui îi aparţine expresia „Isus a vestit împărăţia lui Dumnezeu… şi a apărut Biserica”.

[9] H. Gunkel (1862-1934) şi-a concentrat atenţia şi asupra genului literar al textelor (legenda, mitul, oracolul, imnul). Mai apoi a cercetat şi mediul lor de origine sau *Sitz im Leben* (situaţia vitală: ambient cultual, judiciar etc.). Cercetarea are ca finalitate cunoaşterea intenţiei autorului şi a mesajului.

Dibelius şi Bultmann[10] Noului Testament. Aceştia au analizat procesul de formare a Evangheliilor în faza precedentă fixării lor în scrieri. Pentru aceasta s-au axat asupra investigării formelor literare (fază statică) pe care le prezenta materialul evanghelic la începutul tradiției: identificarea unităților literare şi clasificarea lor. De asemenea, au urmărit şi evoluția formelor (fază dinamică) până la stadiul lor final în ambientul comunității primare (analiză sociologică).

După Bultmann, au fost reacții pentru a recupera valoarea istorică a vieții şi crucii lui Isus; orientarea spre Isus era fundamentală pentru a înțelege identitatea creştină. E. Käsemann propune recuperarea valorii istorice a cuvintelor şi faptelor lui Isus (întoarcerea la Isus) şi căutarea unei continuități între Isus al istoriei şi kerygma despre Cristos. Pentru el, Domnul înviat şi glorificat nu ar avea un chip complet dacă lipsesc elementele istorice ale persoanei sale.

Şi răspunsul Bisericii la începutul secolului al XX-lea viza salvarea valorii istorice şi a adevărului evangheliilor. Era necesar să se păstreze legătura cu istoria, cu viața şi crucea lui Isus. Credința pascală se interesează de Isus pământesc.

După Al DoileaRăzboi Mondial s-a dezvoltat „studiul critic al redactării” (*Redaktionsgeschichte*). Acesta, în loc să sublinieze drumul parcurs de materialul tradiției şi evoluția textelor (*Traditionsgeschichte*), punea în prim-plan intenția şi contribuția fiecărui evanghelist şi orientările sale teologice. În acest mod, ultimul redactor nu era considerat numai un transmițător, ci şi un interpret al tradiției.

Chiar dacă „Redaktionsgeschichte” are şi aspecte criticabile (riscul de a atribui prea mult autorului, în detrimentul tradiției; neglijarea faptului că autorul e o portavoce a comunității ecleziale), a avut şi meritul de a evidenția faza trecerii de la tradiția orală la forma scrisă „evanghelie”. În acelaşi timp, a existat şi un efort de a recupera legătura cu Isus istoric, ajungând până la tradițiile ce proveneau de la însuşi Mântuitorul.

Un document care a marcat în mod pozitiv orientarea interpretativă a fost enciclica „Divino Afflante Spiritu” (1943) a papei Pius al XII-lea. Enciclica încerca să vină în întâmpinarea obiecțiilor exegezei „mistice”, care făcea abstracție de abordarea ştiințifică. De aceea, a reconciliat cele

---

[10] Bultmann era convins că evangheliile au luat ființă din necesitățile şi exprimările de viață concrete ale comunității creştine originare. Din cauza influenței creative a comunității în formarea tradiției originare, cu greu se poate ajunge de la formele Tradiției până la Isus istoric. Bultmann afirmă că nu putem şti nimic despre Isus al istoriei. O soluție pentru a-l cunoaşte pe Cristos este demitologizarea kerygmei, purificând mesajul de mituri şi făcându-l comprehensibil pentru contemporani. Se ajunge astfel la o interpretare existențială a mesajului lui Isus, crucea sa având valoare doar în raport cu existența personală.

două direcţii de căutare, pe de o parte, sensul literal, pe de altă parte, sensul spiritual (evitând dihotomia dintre exegeza ştiinţifică apologetică şi interpretarea spirituală). Dintre indicaţiile documentului se pot aminti: prima datorie este căutarea sensului literal, cu intenţia de a stabili ceea ce autorul sacru a voit să transmită; e nevoie de cunoaşterea limbilor ebraică şi greacă; aportul filologiei, al istoriei (critică textuală şi istorică); studiul izvoarelor textului, genurile şi formele literare, condiţiile de la vremea respectivă. Însă nu trebuie să se neglijeze niciodată adevărul şi sfinţenia textelor Bibliei.

Constituţia *Dei Verbum* este un punct de sosire pentru hermeneutica biblică şi abordarea Scripturii. DV, la nr. 12, oferă câteva piste fundamentale pentru interpretare.

În primul rând, e nevoie de o cercetare exegetică aprofundată. Trebuie cercetat ceea ce Dumnezeu a voit să comunice în cuvinte, să se descopere intenţia autorului sacru. În acest scop, se impune să fie studiat textul şi să fie căutat sensul literal, folosind critica literară şi istorică.

În al doilea rând, trebuie puse în aplicare câteva principii de hermeneutică teologică. Astfel, lectura Bibliei trebuie făcută „în Duhul Sfânt". E necesar ca Scriptura să fie citită şi interpretată cu ajutorul Duhului Sfânt, care a inspirat-o. Conciliul indică trei principii.

- Este nevoie de o interpretare globală, căutând mereu unitatea. E necesară respectarea conţinutului şi unităţii întregii Sfinte Scripturi („analogia Scripturae"). Biblia trebuie citită cu ajutorul Bibliei (exegeza canonică), în ea găsindu-se adevărul salvific. În ceea ce priveşte unitatea, aceasta e asigurată de Cristos.

- Exegeza autentică trebuie făcută mereu în Biserică, locul în care Scriptura e ascultată, meditată şi înţeleasă. Interpretarea are loc în tradiţia vie a întregii Biserici, plecând de la Cristos şi de la apostoli.

- E necesară analogia credinţei: atenţia la coeziunea adevărurilor de credinţă între ele şi la proiectul total (planul global) al revelaţiei. Analogia credinţei subliniază cum interpretarea trebuie să fie coerentă şi în armonie cu Scriptura însăşi şi credinţa tradiţiei Bisericii. Aici e nevoie de studiul dimensiunii teologice a textelor.

În fine, trebuie ţinut cont de faptul că noi primim aceste cuvinte inspirate ca pe cuvântul lui Dumnezeu. Citind Sfânta Scriptură, căutăm să găsim care este cuvântul, mesajul pe care Dumnezeu doreşte să ni-l transmită. Trebuie să ne întrebăm mereu ce vrea Dumnezeu de la noi, ce se ascunde îndărătul textului. De aici, exigenţa actualizării.

Pe lângă sugestiile privind interpretarea, documentele Conciliului al II-lea din Vatican subliniază importanţa şi centralitatea studiului sfintei

Scripturi în cadrul teologiei, mai ales în ceea ce priveşte formarea viitorilor preoţi.

„Teologia se sprijină pe cuvântul scris al lui Dumnezeu, precum şi pe sfânta Tradiţie ca pe o temelie trainică… Sfintele Scripturi cuprind cuvântul lui Dumnezeu; de aceea, studiul textelor sacre trebuie să fie sufletul teologiei. De asemenea, şi slujirea cuvântului, adică propovăduirea pastorală, cateheza şi toată formaţia creştină, în cadrul căreia omilia liturgică trebuie să aibă un loc privilegiat, primeşte din cuvântul Scripturii o hrană sănătoasă şi putere sfântă" (DV 24).

„De aceea, este necesar ca toţi clericii, în primul rând, preoţii lui Cristos şi toţi ceilalţi care, în calitate de diaconi sau de catehეţi, se ocupă în mod legitim de slujirea cuvântului, să se ataşeze de Scripturi prin lectură asiduă şi prin studiu atent…" (DV 25)

2. Situaţia studiului Scripturii în Seminarul din Iaşi

2.1. Contextul general al formării şi evoluţia sa

În faţa acestei evoluţii referitoare la abordarea şi studiul Scripturii, ce s-a întâmplat în Moldova? Înainte de incursiunea istorică, ar fi necesar de semnalat condiţionările istorice care au marcat şi pregătirea viitorilor preoţi. Dintre ele se pot aminti cele două războaie mondiale şi epoca nefastă a comunismului.

Într-o primă perioadă, aceea a începuturilor (1886-1906), când Seminarul a fost încredinţat îngrijirii iezuiţilor, Biblia era studiată probabil destul de puţin. Accesul la Scriptură era restricţionat, limitat din diverse motive. Una dintre motivaţiile principale ar fi putut fi sacralitatea ei. Biblia era Cuvânt sfânt al lui Dumnezeu, de ascultat şi de venerat, mai ales, în cadrul cultului public. Cei ce aveau acces la un studiu mai extins al Bibliei erau studenţii teologi din anii terminali V-VI. Fiind aproape de treapta diaconatului şi în pragul începerii slujirii Cuvântului, era necesar să îl cunoască mai bine. Această stare de lucruri e confirmată de programa pentru cursul teologic terminal din anul şcolar 1896-1897, care prevedea 5 ore de exegeză (pentru anul scolastic anterior, 1894-1895, erau prevăzute doar două ore de limba ebraică predate de pr. rector Wiercinski)[11].

Prea multe amănunte despre studiul concret al Bibliei nu se pot oferi, deoarece lipsesc documente detaliate referitoare la cuprinsul programelor analitice pentru perioada 1886-1903. Cu multă probabilitate, modelul de studii era asemănător cu cel din alte seminarii din lume, unde activau iezuiţii. Prima programă analitică mai extinsă există doar din anul academic

[11] A. DESPINESCU, „Diarium (1891-1896)", *Buletin Istoric* 7 (2006) 37.

1904-1905 (o programă elaborată pentru a fi trimisă şi la Ministerul Cultelor). Sfintei Scripturi îi erau dedicate patru ore pe săptămână în cadrul studiilor teologice[12]. Cât priveşte manualele după care se preda, s-ar putea presupune că erau folosite cele existente şi în alte seminarii din Polonia sau Franţa conduse de părinţii iezuiţi[13]. Privitor la specificul pregătirii, se observă tendinţele apologetice, apărarea superiorităţii şi divinităţii religiei creştine.

Un alt aspect ce se poate constata era dorinţa unei formări integrale. Dincolo de aspectul intelectual, se insista mult pe formarea umană, pastorală, liturgică şi spirituală a seminariştilor, aşa cum reiese din cronica Seminarului acelei epoci. Legat strict de sfera biblică, o întrebare care ar merita să fie aprofundată e legată de modul cum a fost receptată enciclica „Providentissimus Deus" la Iaşi.

O a doua fază a fost perioada când Seminarul era sub conducerea preoţilor diecezani (1907-1930), clădirea fiind mutată pe Copou. Referitor la studiile biblice, formarea intelectuală cuprindea patru ore de Scriptură. Programa din anul 1933 conţinea o oră de ebraică, două ore dedicate istoriei biblice şi trei ore de introducere în Scriptură. La nivel de pregătire generală, se poate vedea o accentuare a ştiinţelor umane, probabil şi din dorinţa de a face mai bine faţă provocărilor ce veneau din partea modernismului.

Într-o a treia fază, după anul 1939, sfintei Scripturi i s-a acordat mai mult spaţiu. Biblia era studiată încă din primul an de filozofie: introducere în Sfânta Scriptură. Mai apoi, în cadrul teologiei fundamentale se aprofunda şi raportul dintre Scriptură, Tradiţie şi Magisteriul Bisericii. Ulterior, pe parcursul studiilor teologice (pe durata a trei ani), studenţii trebuiau să-şi însuşească o bună ştiinţă biblică.

În ceea ce priveşte modalitatea de abordare, cu multă probabilitate, şi pentru spaţiul românesc Scriptura era redusă la starea de carte de unde se extrăgeau argumentele sau probele pentru a susţine afirmaţiile dogmatice. Aceasta era o practică destul de răspândită în Biserica Catolică după Reforma protestantă.

În a patra etapă, după anul 1956, programa analitică cuprindea trei ore de exegeză pe săptămână, în cadrul cărora se studiau: Geneza, mesianismul şi profeţii, Evanghelia după sfântul Matei şi aspecte despre viaţa şi scrisorile sfântului Paul[14]. În anii I, II şi III, curriculum-ul formativ includea două ore de introducere în Sfânta Scriptură.

---

[12] Cf. A. Moraru, *Pregătirea intelectuală a preoţilor în Seminarul Catolic din Iaşi*, ms., Iaşi 1998, 54.

[13] O insistenţă aparte era asupra studiului limbilor străine clasice (greaca, latina) şi moderne (germana, franceza).

[14] Cf. A. Moraru, *Pregătirea intelectuală a preoţilor în Seminarul Catolic din Iaşi*, 55.

După anul 1990 programa analitică a introdus patru ore de exegeză săptămânale, pe parcursul a patru ani de teologie. În anii de filozofie există cursuri de introducere generală în Sfânta Scriptură (anul I) şi introducere specială la Vechiul şi Noul Testament (anul II). Cursurile despre Biblie se străduiesc să acopere toate sectoarele literaturii biblice, fie din VT, fie din NT. Totuşi, o lipsă ar fi limitarea de multe ori doar la o carte biblică din fiecare grup: Geneza pentru Pentateuh, Isaia pentru profeţi, Scrisoarea către Galateni pentru literatura paulină etc. Ar fi de dorit, de aceea, o tratare mai profundă a fiecărui grup de cărţi biblice vetero sau neotestamentare.

2.2. Cursuri biblice şi profesori

Referindu-ne la *profesorii* care au fost puncte de referinţă pentru studiile biblice în Seminarul din Iaşi, am putea face următoarele observaţii:

Pentru perioada iniţială, anii 1886-1939, din documentele ce ne stau la îndemână, nu se cunosc prea multe nume de profesori desemnaţi să predea ştiinţele biblice.

Unul dintre cei mai reprezentativi dascăli ai ştiinţei biblice a fost Gaspar Bachmeier. A studiat la Tübingen, cunoscut centru teologic, unde şi-a susţinut şi doctoratul. În anul 1934 a fost hirotonit preot la Strasbourg. În anul 1939, după plecarea iezuiţilor, era deja profesor de Biblie la Iaşi, unde ţinea şi un curs despre introducere în Sfânta Scriptură (1939-1948). După descrierea celor care l-au cunoscut, era o persoană pregătită, competentă în domeniul său. De asemenea, s-a dovedit deschis pentru promovarea transformărilor voite de Conciliul al II-lea din Vatican.

După anul 1956, care coincide cu transferarea Seminarului de la Alba-Iulia la Iaşi, pr. Gaspar Bachmeier a reluat catedra de Sfânta Scriptură, predând exegeza până în anul 1971.

O contribuţie semnificativă a avut pr. Eduard Sechel. Între anii 1972-1981 a predat cursuri de exegeză şi a realizat unele suporturi de curs, dintre care se pot aminti: „Introducere specială în VT-1975"; „Introducere specială în NT"; „Geneza - 1977".

Un alt profesor reprezentativ pentru sectorul biblic este pr. Vladimir Petercă. La început (1969-1971), a fost asistentul părintelui Bachmeier. Ulterior a fost trimis la studii. Întors de la Roma, va preda ştiinţele biblice. A realizat suporturi de curs pentru studenţi, a publicat cărţi („De la Abraham la Iosua", „Itinerar tainic", „Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea greacă", „Mesianismul în Biblie" etc.) şi articole în reviste de specialitate, revigorând ştiinţa biblică locală. La aceeaşi catedră de ştiinţe biblice a activat şi pr. Anton Ghiurcă, care a predat „Introducere generală şi specială în Sfânta Scriptură" (1985-2010).

O dată cu evenimentele din 1989, ştiinţa biblică la nivelul Diecezei de Iaşi s-a înnoit cu alţi doi profesori: pr. Budău Anton şi pr. Bulai Alois. Cei doi au fost trimişi la studii (Institutul Pontifical Biblic din Roma) cu o pre-înţelegere, aceea de a se pregăti pentru traducerea Bibliei în limba română. Proiectul a început după întoarcerea acestora şi a continuat într-un ritm destul de bun. Moartea prematură a părintelui Anton Budău însă a făcut ca traducerea să fie încetinită. Ulterior, după eforturi, se ajunge la publicarea traducerii Noului Testament în limba română, un eveniment deosebit de important pentru spaţiul catolic românesc, celebrat în anul 2001.

Pr. Budău Anton a elaborat mai multe suporturi de curs, în general traduceri sau adaptări; toate respectă un standard al ştiinţei biblice şi sunt actualizate după ultimele cuceriri ale exegezei Sfintei Scripturi.

Pr. Bulai Alois, întors de la studii, s-a ocupat de predarea materiilor biblice (şi nu numai) şi a lucrat la traducerea Noului Testament. A realizat, la rândul său, suporturi de curs în care se remarcă o minuţioasă analiză exegetică.

În perioada 1999-2004, la catedra de ştiinţe biblice a fost asociat şi pr. Iulian Faraoanu. Acesta a predat cursuri de exegeză a Noului Testament.

Din anul 2003, la catedra de Biblie a susţinut cursuri şi pr. Iosif Antili, autor a numeroase suporturi de curs. Prin acestea, precum şi prin activitatea de predare, a insistat asupra respectării şi promovării unui standard de rigoare ştiinţifică biblică.

În prezent, ştiinţele biblice în Seminarul Catolic din Iaşi sunt transmise de patru profesori: pr. Alois Bulai, pr. Iulian Faraoanu, pr. Tarciziu-Hristofor Şerban şi pr. Eduard Patraşcu.

Actualmente se lucrează intens la traducerea VT, activitate de care se ocupă în mod direct pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Patraşcu. Se preconizează ca în scurt timp să vadă lumina tiparului prima Biblie în traducerea românească pentru catolici.

În paralel, se continuă predarea cursurilor biblice folosind materiale şi instrumente ştiinţifice şi actualizate. În momentul de faţă, Sfânta Scriptură este bine reprezentată în cadrul studiilor filosofice şi teologice, ocupând un loc de prim rang. După introducerile generală şi specială în Biblie, cursuri specifice ciclului filosofic, există opt semestre dedicate studierii cărţilor biblice din VT şi NT în ciclul teologic. De remarcat şi pluralitatea orientării biblice a profesorilor. Astăzi, există profesori pregătiţi în Sfânta Scriptură la Institutul Pontifical Biblic (pr. Bulai Alois şi pr. Eduard Patraşcu), în teologie biblică la Roma (pr. Iulian Faraoanu) sau în ştiinţe biblice la Paris (pr. Hristofor-Tarciziu Şerban). Toate eforturile sunt îndreptate pentru a-l face cunoscut mai bine pe Cristos, centrul Scripturilor, Cuvântul făcut trup pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire.

Concluzii

O primă concluzie este efortul de aliniere a Seminarului la tradiţia Bisericii universale. Încă de la început, Seminarul a fost încredinţat iezuiţilor, care aveau experienţă în domeniul educaţiei şi al formării. Programele de studiu erau asemănătoare cu cele în uz în alte seminarii din Occident. La nivel de studii teologice, dată fiind şi lipsa profesorilor, mulţi teologi erau trimişi în străinătate la Roma, Strasbourg etc. Aici beneficiau de o pregătire temeinică şi îşi însuşeau mai bine spiritul Bisericii universale.

O a doua concluzie se referă la relativa întârziere cu care ajungeau informaţiile şi noutăţile dinspre Occidentul creştin spre România. Enciclicele papilor referitoare la interpretarea şi studiul Bibliei în Seminar şi în afara acestuia au avut efecte mai întârziate în aceste zone din diverse motive. De asemenea, documentele Conciliului au fost făcute cunoscute şi aplicate mai târziu şi mai greu în teritoriile româneşti, lucru datorat şi blocării relaţiilor cu Roma, impusă de regimul comunist.

La nivel de evaluare, din punct de vedere negativ, ar trebui semnalată lipsa unor studii profunde sau originale în domeniul Scripturii. Adesea au fost traduceri sau adaptări de materiale din producţiile biblice din Occident. O activitate mai creativă ar putea fi un deziderat de realizat pentru viitor.

La nivel pozitiv, în ciuda tuturor dificultăţilor, reiese un efort constant de a realiza o formare cât mai bună, în spiritul Bisericii Catolice. Episcopii împreună cu responsabilii formării s-au străduit şi se străduiesc să modeleze preoţi buni, culţi şi sfinţi, după inima Mântuitorului.

La final, rămân de subliniat importanţa şi perena valabilitate a citirii, studierii şi interpretării corecte a Bibliei, Cuvântul vieţii şi al mântuirii.

Bibliografie

BENEDICT AL XVI-LEA, *Verbum Domini*, Presa Bună, Iaşi 2010.

COMISIA BIBLICĂ PONTIFICALĂ, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, ARCB, Bucureşti 1995.

DESPINESCU A., „Diarium (1891-1896)”, *Buletin Istoric* 7 (2006), 31-59.

FARAOANU I., *Biblia, cuvânt divin şi uman*, Sapientia, Iaşi 2011.

LACONI M. (ed.), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Elle Di Ci, Leumann 1994.

MORARU A., *Seminarul Catolic din Iaşi*, Iaşi 1996.

________, *Pregătirea intelectuală în Seminarul Catolic din Iaşi*, Iaşi 1998.

________, *1886-29 septembrie 2009. 125 de ani de la înfiinţarea Seminarului Catolic din Iaşi*, Presa Bună, Iaşi 2011.

PERCĂ A., ed., *Ca toţi să fie una*, Sapientia, Iaşi 2010.

BISERICA, DUMNEZEU ŞI MIELUL
ÎN *APOCALIPS*

Lect. dr. pr. Iulian FARAOANU[1]

Rezumat: Una dintre pistele utile în vederea interpretării Apocalipsului poate fi studierea modului în care autorul foloseşte Vechiul şi Noul Testament, dat fiind că fiecare verset conţine măcar o aluzie la Scripturi.

Împreună cu desluşirea modalităţii de abordare a Bibliei de către autorul Apocalipsului, o altă pistă ar putea fi reprezentată de analizarea imaginilor Bisericii. Studiul de faţă îşi propune să ofere o lumină parţială asupra conceptului de Biserică, văzută ca popor al lui Dumnezeu în raportul său cu Dumnezeu şi cu Mielul. Acest popor al Domnului este unic şi unitar atât în decursul istoriei, precum şi în escatologie.

Cuvinte-cheie: ecleziologie; poporul lui Dumnezeu; Biserica; Vechiul Testament; Noul Testament; mântuire.

Abstracts: One of the leads useful for interpretation the Book of Revelations and his mysteries, is studying the way in which the author uses the Old and the New Testament, having the fact that every verse has at least one reference to the Scripture.

Together with the method presented above, another lead might be analyzing the Church images. This study tries to offer a partial light to the concept of Church, seen as a People of God in relationship with God and the Lamb. This people of God is unique and united all through history and in eschatology.

Keywords: ecclesiology; people of God; Church; Old Testament; New Testament; salvation.

Introducere

Cartea Apocalipsului, chiar dacă este dificilă[2] şi enigmatică, e considerată una dintre operele cele mai fascinante şi profunde din întreg Noul Testament. Odată depăşită atracţia fascinaţiei, este nevoie însă de un efort de pătrundere a tainelor cărţii.

Mulţi încearcă să găsească o cheie de interpretare în simbolurile, adesea codificate şi greu de înţeles. Alţii caută chei de interpretare propuse şi în trecut, bazându-se pe o lectură istorică sau escatologică.

---

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi: email faraoanu@yahoo.com.

[2] A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, Paris – Bruges 1963, 7: „De tous les écrits du Nouveau Testament, l'Apocalypse de Saint Jean est certainement le plus difficile".

Una dintre pistele utile în vederea interpretării poate fi studierea modului în care autorul foloseşte Vechiul şi Noul Testament, dat fiind că fiecare verset conţine măcar o aluzie la Scripturi.

Împreună cu desluşirea modalităţii de abordare a Bibliei de către autorul Apocalipsului, o altă pistă ar putea fi reprezentată de analizarea imaginilor Bisericii. Studiul de faţă îşi propune să ofere o lumină parţială asupra conceptului de Biserică, văzută ca popor unic al lui Dumnezeu în raportul său cu Dumnezeu şi cu Mielul.

1. Scurtă panoramă a studiilor despre ecleziologie în Apocalips

Înainte de a intra în analiza imaginii poporului lui Dumnezeu, e oportun să se facă o trecere în revistă a cercetărilor asupra ecleziologiei în Apocalips. În legătură cu un *status quaestionis* despre studiile ecleziologice din Apocalips, o primă premisă se referă la absenţa, cel puţin cât priveşte cunoştinţa mea, a unui tratat sistematic despre tema poporului lui Dumnezeu în comentariile majore la Apocalips.

Tematica poporului lui Dumnezeu este totuşi importantă şi ocupă un spaţiu destul de amplu în Apocalips[3]. Luând în considerare, mai ales, studiile recente, trebuie evidenţiat un grup de exegeţi care au realizat monografii sau studii mai mult sau mai puţin exhaustive despre tema poporului lui Dumnezeu în cartea Apocalipsului[4]. Între toate acestea, cea mai completă pare să fie lucrarea lui D.E. Aune despre portretul Bisericii în ultima carte din Biblie[5]. Autorul pleacă de la presupoziţia conform căreia poporul lui Dumnezeu este rodul iniţiativei divine care constituie o comunitate de sfinţi, chemaţi, aleşi şi preoţi. Iniţiativei divine trebuie să îi corespundă răspunsul fidelităţii mărturiei oferite de poporul credincios. Astfel se obţine un tablou al Bisericii folosind imagini din viaţa umană, diferite metafore şi alegorii, cu un limbaj simbolic inspirat din Vechiul Testament.

Gruparea mai sistematică a studiilor despre ecleziologie în Apocalips se poate face ţinând cont de perspectivele şi opiniile despre poporul lui Dumnezeu. Unii dintre comentatori au pus în lumină diferitele metafore

---

[3] G.M. Perrella, „Il trionfo della Chiesa nell'Apocalisse", *Divus Thomas* 43 (1940) 338: „[Apocalipsul] este documentul cel mai important din punct de vedere ecleziologic".

[4] Cf. A.T. Nikolainen, „Die Kirchenbegriff in der Offenbarung des Johannes", *New Testament Studies* 9 (1962-1963) 351-361; L. Cerfaux, „L'Église dans l'Apocalypse", în J. Giblet – P. Andriessen et alii, *Aux origines de l'Église*, Bruges 1965, 111-124; H. Schlier, „Die Kirche nach der Offenbarung des Johannes", în J. Feiner – M. Löhrer, ed., *Mysterium Salutis*, IV/1, Einselden – Zürich – Köln 1972, 200-214; S.P. Woodman, *The Book of Revelation*, London 2008.

[5] Cf. D.E. Aune, „St. John's Portrait of the Church in the Apocalypse", *The Evangelical Quarterly* 38 (1966) 131-146.

şi imagini ale Bisericii şi termenii folosiţi pentru a descrie membrii comunităţii. În paralel, aceştia au subliniat şi relaţia Bisericii cu Dumnezeu şi Cristos, raportul cu duşmanii şi aspectul istoric şi escatologic al poporului lui Dumnezeu[6]. Alţii au evidenţiat organizarea Bisericii în Apocalips, reliefând rolul profeţilor şi al apostolilor, singurele oficii menţionate de autor[7]. O altă categorie a pus accent pe misiunea Bisericii în lume, o misiune profetică de mărturie fidelă în favoarea lui Cristos Mielul[8]. Un alt grup de exegeţi au tratat despre aspectul dualist al Bisericii: pe de o parte, Biserica istorică (reală şi concretă) ce suferă şi este angajată în lupta cu cel rău, pe de altă parte, Biserica ideală şi triumfătoare în escatologie. Biserica luptătoare este deja victorioasă în existenţa istorică, în măsura unirii sale cu Isus Cristos[9]. În fine, unii exegeţi au subliniat raportul Bisericii cu Cristos, fie în general[10], fie în particular, cu referinţă la un aspect specific al relaţiei dintre Cristos şi Biserică[11] (cum ar fi raportul de iubire). Biserica este poporul răscumpărat cu sângele Mielului, iar legătura cu Cristos este constitutivă pentru comunitate. Acest popor, răscumpărat dintre oamenii de pe toată faţa pământului, are imprimat numele Mielului (şi a lui Dumnezeu) pe frunte şi trebuie să îl urmeze mereu pe Cristos.

În această panoramă a punctelor de vedere asupra ecleziologiei în Apocalips, se situează şi perspectiva personală. Dintre toate imaginile şi metaforele aplicate Bisericii în cartea Apocalipsului, am ales-o pe aceea a poporului lui Dumnezeu, deoarece pare să fie cel mai des întâlnită. În acelaşi timp, e legată de funcţia colectivă şi reprezentativă a triburilor şi apostolilor.

---

[6] Cf. D.E. Aune, „St. John's Portrait of the Church", 131-146; H. Schlier, „Die Kirche nach der Offenbarung", 200-214; S.P. Woodman, *Revelation*, 91-118.

[7] Cf. A. Škrinjar, „Dignitates et officia Ecclesiae Apocalypticae", *Verbum Domini* 23 (1943) 22-29.47-54.77-88. Aceeaşi idee în J. Roloff, „Die Kirche als Zeugin des endzeitlichen Königsherrschaft Gottes: Die Offenbarung des Johannes", în Idem, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 189.

[8] Cf. P. Poucouta, „La mission prophétique de l'Église dans l'Apocalypse johannique", *Nouvelle Revue Theologique* 110 (1988) 38-57. P.K. Olutola, *The Mandate of the Church in the Apocalypse of John*, New York - Oxford 2005.

[9] Cf. G.M. Perrella, „Il trionfo della Chiesa", 324-338; A.T. Nikolainen, „Die Kirchenbegriff in der Offenbarung", 351-357; L. Cerfaux, „L'Église dans l'Apocalypse", 111-124; J. Lambrecht, „The People of God", 379-394.

[10] Cf. C. Wolff, „Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes", *New Testament Studies* 27 (1981) 186-197. Aspecte ale raportului Cristos- Biserică sunt evidenţiate şi în A.T. Nikolainen, „Die Kirchenbegriff in der Offenbarung", 358-361; J. Roloff, „Die Kirche als Zeugin", 171-174.

[11] Cf. T. Vetrali, „L'amore della Chiesa per il suo sposo nell'Apocalisse", *Parola, Spirito e Vita* 12 (1985) 217-230; D.A. McIlraith, *The Reciprocal Love between Christ and the Church in the Apocalypse*, Roma 1989.

Plecând de la imaginea poporului, se încearcă să se arate unicitatea acestuia, în descrierea sa cu aspecte din Vechiul şi Noul Testament. Ideea unui popor unic al lui Dumnezeu este întrevăzută fie în escatologie, fie în istorie. Cea istorică este legată de imaginea celor 144.000 de însemnaţi cu sigilul (*Ap* 7), cei Doi Martori (*Ap* 11) şi Femeia (*Ap* 12). În Apocalips, aşadar, există un popor unic şi indivizibil, descris cu ajutorul componentei veterotestamentare fuzionate cu aspectul neotestamentar. Se deduc astfel continuitatea şi unitatea între Israelul premesianic şi cel mesianic[12].

2. Biserica, Dumnezeu şi Mielul

Una dintre cele mai relevante imagini din Apocalips este cea a Bisericii, înfăţişată sub chipul poporului lui Dumnezeu. După părerea unor exegeţi însă, tematica Bisericii nu ocupă un loc important în Apocalipsul lui Ioan din Patmos[13], deoarece tematicile dominante ar fi teologia[14] şi cristologia. Această realitate se confirmă chiar de la începutul cărţii, acolo unde autorul afirmă că scrierea sa este revelaţie (*apocalypsis*) a lui Cristos, ce are izvorul său în Dumnezeu.

În ceea ce priveşte teologia, Dumnezeu e descris ca fiind *Alfa* şi *Omega* (*Ap* 1,8; 21,6); Dumnezeu Creator şi Cel care era, este şi va veni (*Ap* 1,4.8; 4,8; 11,17; 16,5) şi Dumnezeu (atotputernic) *Pantocrator* (*Ap* 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22).

Începând cu *Ap* 4,1, imaginea ce domină Apocalipsul este aceea a lui Dumnezeu stăpân al timpurilor şi al istoriei, pe care le conduce de pe tronul slavei sale cereşti. Stăpânirea lui Dumnezeu, deja recunoscută în cer, trebuie să se instaureze şi pe pământ[15], spaţiu în care toţi oamenii sunt invitaţi să-l recunoască şi să-l adore pe Dumnezeu cel unic şi adevărat[16]. Acest lucru este posibil prin punerea în act a dreptăţii divine, ce duce la

---

[12] Pentru a nu crea o opoziţie cu vechiul Israel, în această lucrare se preferă, nu expresia „noul Israel", ci „Israelul lui Dumnezeu" sau „Israelul mesianic".

[13] Ioan din Patmos este numele folosit în această lucrare pentru a desemna autorul Apocalipsului. Discuţia despre identitatea autorului este lăsată la o parte, deoarece nu e legată de obiectul luat în studiu.

[14] R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia, Brescia 1994, 38: „Teologia Apocalipsului este în mod eminent teocentrică". Cf. M.E. Boring, „The Theology of Revelation, «The Lord Our God the Almighty Reigns»", *Interpretation* 40 (1986) 257-259.

[15] În opinia lui R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 56, ar trebui să se realizeze cele trei invocaţii din rugăciunea *Tatăl nostru* (cf. *Mt* 6,9-10): „sfinţească-se numele tău, vie împărăţia ta, facă-se voia ta, precum în cer aşa şi pe pământ".

[16] G.K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1999, 171.174: „The major theological theme of the book is the glory due to God because he has accomplished full salvation and final judgment".

eliberarea lumii de forţele răului şi la reînnoirea pământului, atunci când Domnul va face să coboare din ceruri noul Ierusalim.

În Apocalips, Dumnezeu locuieşte în cer, în transcendenţă, acolo unde primeşte adoraţia celor patru Fiinţe Vii, simbol al întregii creaţii, şi închinarea celor 24 de Prezbiteri, reprezentanţi ai istoriei.

În raportul său cu oamenii, Dumnezeu este cel care îi protejează pe ai săi cu sigilarea membrilor triburilor lui Israel în faţa mâniei manifestate de flageluri (*Ap* 7,1-8), cu numele imprimat pe fruntea celor 144.000 (*Ap* 14,1-5), cu imunitatea martorilor în faţa celor care vor să le facă rău (*Ap* 11) şi cu salvarea femeii în pustiu (*Ap* 12). Mâna puternică a lui Dumnezeu realizează unicul exod al poporului său, care, traversând istoria şi ieşind victorios din bătălia împotriva răului, va sosi în Ierusalimul escatologic. În acelaşi timp, Dumnezeu nu numai că salvează, dar arată şi natura sa de judecător drept, făcând să se declanşeze flagelurile mâniei divine asupra idolatrilor.

Dintr-o perspectivă retorică, toate acţiunile şi intervenţiile lui Dumnezeu au scopul de a induce idolatrii la convertire şi a-i determina pe oameni să facă alegerea corectă, adică să fie de partea lui Cristos şi să aspire să devină cetăţeni ai noului Ierusalim. Trebuie adăugat că intervenţiile lui Dumnezeu nu sunt orientate împotriva elementelor naturii, ci sunt, în general, adresate oamenilor, fie pentru a judeca, fie pentru a mântui.

Una dintre imaginile care domină cartea Apocalipsului este aceea a lui Dumnezeu stăpân al timpurilor. Plecând de la această imagine, se poate întrevedea un tip de teologie a istoriei, în care evenimentele trebuie interpretate din perspectiva planului lui Dumnezeu. În faţa persecuţiei iminente, a idolatriei larg răspândite şi a cultului imperial, creştinii sunt convinşi că Dumnezeu stăpâneşte şi guvernează timpurile şi istoria şi că îi va mântui pe cei ce se îndepărtează de idolatrie. Cu această convingere, Biserica are misiunea de a mărturisi adevărul, dreptatea şi harul lui Dumnezeu pentru a putea instaura împărăţia definitivă şi universală a Domnului. Această misiune este îndeplinită cu certitudinea de a participa la regalitatea dumnezeiască încă de pe pământ.

Cristos este o altă figură centrală în Apocalips, încă de la început, când îi apare lui Ioan pe Insula Patmos, şi până la sfârşit, atunci când împreună cu Dumnezeu substituie templul în noul Ierusalim. Cele trei imagini cristologice fundamentale în cartea lui Ioan din Patmos sunt: „Cel Asemenea cu Fiul Omului", „Mielul" şi „Cavalerul Victorios". Există mai apoi caracteristicile esenţiale ale lui Cristos legate de mântuirea realizată prin răstignirea, moartea şi învierea sa.

După descrierea lui Cristos, drept centru în jurul căruia se desfăşoară viaţa Bisericilor din Asia Mică (*Ap* 2-3), Cristos Mielul ia sulul sigilat din

mâna dreaptă a lui Dumnezeu şi revelează planul divin asupra istoriei umane (*Ap* 4-5).

În capitolele succesive ale cărţii, Cristos va însoţi şi va conduce poporul răscumpărat cu sângele său în bătălia cu cel rău, spre împlinirea escatologică. Cristos este Mielul în picioare pe Muntele Sion împreună cu cei 144.000 de aleşi (*Ap* 14,1), este cel ce trebuie să fie urmat de răscumpăraţii dintre toţi oamenii (*Ap* 14,4). Cristos este mai apoi cel ce încredinţează misiunea de a profeţi, este Domnul răstignit şi înviat cu care se identifică martorii în *Ap* 11, este Isus căruia trebuie să i se ofere mărturie în *Ap* 12, iar cântarea sa este aclamată de învingătorii unicului exod în *Ap* 15,2-4. Raportul dintre Cristos şi popor este concentrat în unirea acestuia din urmă cu Mielul şi victoria celor răscumpăraţi împreună cu el.

Aceste scurte observaţii lasă să se întrevadă cum Dumnezeu şi Mielul, prezentaţi de multe ori împreună (*Ap* 12; 14,1-5; 21), acţionează în favoarea poporului care este obiectul unei griji particulare. Dumnezeu are un plan referitor la umanitate şi vrea să îşi constituie în Cristos un popor fidel.

În ciuda faptului că în centrul atenţiei se află revelaţia şi planul de mântuire al lui Dumnezeu realizat în Cristos Isus, destinatarul oricărei iniţiative divine este poporul lui Dumnezeu. El intervine şi aşteaptă un răspuns de la comunitatea răscumpărată şi chemată la slava Ierusalimului escatologic. Aşadar, împreună cu teologia şi cristologia, o importanţă aparte are şi ecleziologia în cartea Apocalipsului.

Legată de Dumnezeu şi de Cristos, tema poporului lui Dumnezeu traversează ca un fir roşu tot Apocalipsul, începând de la situaţia reală din *Ap* 2-3, continuând cu metaforele şi imaginile ecleziologice din *Ap* 4-20, pentru a culmina cu noul Ierusalim în *Ap* 21-22.

3. Poporul lui Dumnezeu în Apocalips

În discursul despre poporul lui Dumnezeu, prima întrebare se referă la modul cum este descris acesta. O distincţie importantă trebuie să se stabilească între imaginea poporului lui Dumnezeu în prima parte a cărţii (*Ap* 2-3) şi cea din a doua parte (*Ap* 4-22). Descrierea poporului lui Dumnezeu începe încă din primele capitole ale Apocalipsului. În *Ap* 2-3, în cadrul mesajelor către cele 7 comunităţi din Asia Mică, este prezentată viaţa realistă a Bisericilor, cu acea conştiinţă a coexistenţei dintre sfinţi şi păcătoşi. Aici este descrisă Biserica[17] concretă şi reală cu dificultăţile întâmpinate în trăirea credinţei în ambientul socio-istoric în care se găsea.

---

[17] Termenul „ekklesia" (biserică) este folosit în Apocalips de nouăsprezece ori pentru a desemna cele şapte comunităţi din Asia Mică (*Ap* 1-3) şi o dată cu o probabilă referire la

Coordonatele spaţiale sunt bine precizate, adică cele şapte cetăţi din Asia Mică, în timp ce coordonatele temporale includ prezentul, trecutul şi viitorul.

În aceste şapte comunităţi, care au un raport special cu Cristos prezent în mijlocul lor, viaţa eclezială trebuie să fie caracterizată de fidelitate şi convertire, ascultând constant de inspiraţiile Duhului Sfânt. Îndemnurile la perseverenţă şi fidelitate au în vedere pericolul idolatriei şi al compromisului cu lumea păgână la care erau expuşi credincioşii din Asia Mică, în raporturile externe (cu Imperiul şi sinagoga) şi în relaţiile interne (în interiorul comunităţii). În acelaşi timp, se îndemnă la discernământ al doctrinelor şi revelaţiilor profetice şi coerenţă în viaţa creştină.

În *Ap* 4-22 autorul descrie Biserica universală, necircumscrisă unei cetăţi, cum era cazul pentru Bisericile din Asia Mică. Este prezentată imaginea poporului lui Dumnezeu, ce cuprinde întreaga lume, fiind constituit din oameni din toate triburile, limbile, popoarele şi naţiunile pământului. Pe lângă categoriile spaţiale, şi cele temporale sunt schimbate, deoarece în *Ap* 4-22 se folosesc noţiunile de „mileniu" şi „trei timpuri şi jumătate". În sfârşit, în *Ap* 4-22 Biserica este idealizată şi e prezentată numai cu aspecte pozitive, în timp ce în *Ap* 2-3 există o imagine realistă a Bisericii, în cadrul căreia se întâlnesc păcatul, infidelitatea, pericolul schismei şi răceala.

Este prezentat un popor ideal, descris doar în culori optimiste, cu ajutorul a numeroase imagini: cei 144.000 (*Ap* 7; 14), cei Doi Martori profeţi (*Ap* 11); Femeia (*Ap* 12), învingătorii noului exod (*Ap* 15). Această prezentare a Bisericii este, în realitate, o invitaţie la a înălţa privirea către idealul de atins, fie pentru a depăşi dificultăţile, fie pentru a rezolva imperfecţiunile din Bisericile locale.

Se poate adăuga că în *Ap* 4-22, imaginile prin care este descris poporul lui Dumnezeu sunt preluate adesea din Vechiul Testament: cei 144.000 dintre triburile izraelite (*Ap* 7); cei Doi Martori, noii Moise şi Ilie (*Ap* 11); Femeia şi descendenţa sa, simbol al poporului în Vechiul Testament (*Ap* 12); cei 24 de Prezbiteri[18]; învingătorii împotriva Fiarei în noul exod (*Ap* 15,2-4) şi martirii de sub altar (*Ap* 6,9-11).

La aceste imagini veterotestamentare, Ioan din Patmos va adăuga atribute neotestamentare (cu referinţă adesea la Miel), obţinând astfel imaginea completă a poporului lui Dumnezeu şi a Mielului.

A doua întrebare priveşte configurarea poporului lui Dumnezeu în Apocalips. Încă de la început, trebuie spus că Biserica nu este configurată în detaliu, cu referinţă la compoziţia sa. Ioan din Patmos nu oferă o descri-

---

aceleaşi comunităţi locale în *Ap* 22,16.

[18] Numele „Cei Doi Martori", „Femeia" şi „cei 24 de Prezbiteri" vor fi scrise cu majusculă pentru a sublinia natura lor de personaje-simbol ale poporului lui Dumnezeu.

ere a organizării comunităţii, ci pomeneşte în mod generic membrii săi caracterizaţi drept sfinţi, răscumpăraţi şi martiri. Se subliniază mai apoi statutul de regi şi preoţi (cf. *Ap* 1,19) al creştinilor, deoarece participă din demnitatea regală şi sacerdotală a lui Cristos. Această participare regală este şi un impuls pentru a lupta împotriva forţelor răului, conştienţi de victoria împreună cu Cristos.

Printre oficiile şi ministerele menţionate, se află cel al apostolilor şi al profeţilor[19]. Cu toate acestea, chiar dacă există aluzii doar la oficiul profetic al anumitor persoane (Ioan, Izabela), este pusă în evidenţă datoria mărturiei profetice a tuturor celor ce îl urmează pe Cristos.

În încheierea discursului despre configurarea poporului lui Dumnezeu, trebuie amintit că nu există vreo referinţă la o împărţire în două grupuri: iudeo-creştini şi păgâno-creştini în Apocalips. Creştinii sunt adevăraţii iudei şi, în acelaşi timp, oameni din orice trib, naţiune, popor, reuniţi cu toţii în unicul popor al lui Dumnezeu.

A treia şi ultima întrebare e legată de frecvenţa tematicii poporului lui Dumnezeu[20] alături de alte teme majore ale cărţii. Tematica ecleziologică este prezentă, în primul rând, în *Ap* 2-3, capitole ce dedică un amplu spaţiu descrierii vieţii Bisericilor din Asia Mică. Bisericile locale sunt în raport strâns cu Isus Cristos, Cel ce ţine cele şapte stele în mâna sa dreaptă şi se plimbă, înconjurat fiind de cele şapte candelabre.

În *Ap* 4-22, tema poporului lui Dumnezeu nu este pe primul plan. Tematica ecleziologică este legată de doctrina despre Dumnezeu, Cel ce conduce istoria de pe tronul său, şi de doctrina despre Cristos, Cel ce revelează şi împlineşte planul lui Dumnezeu.

Chiar dacă accentul cade adesea pe discursul despre Dumnezeu, se subliniază protecţia oferită de El poporului în drumul său istoric şi asocierea acestuia la Cristos, victorios prin jertfa sa.

Poporul lui Dumnezeu se bucură de o relaţie privilegiată cu Dumnezeu. Dumnezeu protejează acest popor, idee vizibilă în sigilul aplicat membrilor celor 12 triburi ale lui Israel (*Ap* 7,1-8), în numele imprimat pe fruntea celor 144.000 (*Ap* 14,1-5), în imunitatea celor Doi Martori în faţa celor ce vor să atenteze la viaţa lor (*Ap* 11) şi în salvarea Femeii în pustiu (*Ap* 12). Mâna puternică a lui Dumnezeu împlineşte unicul exod al poporului ce traversează istoria, învinge forţele răului şi intră în Ierusalimul escatologic.

---

[19] Ioan din Patmos defineşte cartea sa drept profeţie (*Ap* 1,3; 22,7.10.18.19) şi face aluzie la spiritul profeţiei (*Ap* 19,10) şi spiritele profeţilor (*Ap* 22,6).

[20] După părerea lui J. Gnilka, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 384-385, ideea poporului lui Dumnezeu legat de Israel este fundamentală în Apocalips.

Poporul lui Dumnezeu are un raport special cu Cristos. Cristos Mielul se află în picioare (deşi e înjunghiat) pe Muntele Sion împreună cu cei 144.000 de credincioşi (*Ap* 14,1). Tot El trebuie să fie urmat până la moarte de cei răscumpăraţi de pe toată faţa pământului (*Ap* 14,4). Cei Doi Martori, imagine a Bisericii, primesc misiunea de a profeţi de la Domnul Cristos (*Ap* 11), iar mărturia celor răscumpăraţi prin sângele Mielului este tot în favoarea lui Cristos (*Ap* 12). Mai apoi, învingătorii din noul exod vor intona cântecul Mielului (*Ap* 15). Relaţia dintre Cristos şi poporul credincios este centrată pe unirea acestuia cu Mielul şi pe garanţia victoriei împreună cu Mielul pe baza fidelităţii absolute.

4. Poporul lui Dumnezeu - noul Ierusalim şi Babilonul

În descrierea poporului lui Dumnezeu, Ioan oferă şi starea sa ideală identificată cu noul Ierusalim. Această cetate este constituită pe 12 temelii-apostoli şi are 12 porţi-triburi.

Prezentând detaliile noului Ierusalim, autorul are şi o intenţie parenetică, dorind să pună în lumină contrastul cu Babilonul (paralelism antitetic)[21]. La nivel literar, paralelismul între Babilon şi Ierusalim se exprimă cu ajutorul a diferite imagini în comun: îngerul celor şapte cupe (*Ap* 17,1 şi 21,9); numele scris pe frunte şi numele celor ce aparţin celor două cetăţi[22]. Accentul cade asupra antitezei dintre cele două cetăţi. Babilonul (cetate terestră şi istorică) este asociat cu Fiara (*Ap* 17,3), în timp ce Ierusalimul nou (cetate cerească şi escatologică) este asociat cu Mielul (*Ap* 21,9-10). Babilonul este prostituata (*Ap* 17,2), pe când Ierusalimul nou este mireasa (*Ap* 21,2.9). În fine, hainele şi giuvaerurile prostituatei (*Ap* 17,3-4; 18,16) sunt în contrapoziţie cu acelea ale logodnicei Mielului (*Ap* 19,7; 21,11.18-21)[23].

Contrastul dintre Noul Ierusalim şi Babilon se poate evidenţia şi din perspectiva interpretării sensului pietrelor preţioase. Imaginea din *Ap* 21,19-20 cu cele 12 perle şi pietre preţioase răstoarnă frumuseţea şi bogăţia cu care Babilonul înşela locuitorii săi[24]. Folosind materialele preţioase în *Ap* 21-22, probabil autorul dorea să reliefeze opoziţia dintre Noul Ierusalim şi Babilonul (Roma) care poseda şi făcea trafic de aur şi pietre preţi-

---

[21] În Apocalips, dualismele, adesea antitetice, au un loc relevant.

[22] Cf. P. Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 264.

[23] Cf. C. Deutsch, „Transformation of Symbols: the New Jerusalem in Rev 21,1-22,5”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987) 107-126; J. Du Rand, „The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Rev 21,1-22,5”, *Neotestamentica* 38 (2004) 280.

[24] Cf. R.H. Gundry, „The New Jerusalem. People as Place, not Place for People”, *Novum Testamentum* 29 (1987) 261-262.

oase. Ierusalimul cel Nou este superior Babilonului, datorită materialelor preţioase prezente peste tot, în zid, în temelii, pe porţi şi pe străzi.

Opoziţia dintre cele două cetăţi se vede şi în modul de folosire al materialelor preţioase: în timp ce în Roma doar bogaţii foloseau pietrele preţioase, în Ierusalimul reînnoit aceste materiale sunt accesibile tuturor[25].

Antiteza creată ar putea fi rodul unei intenţii retorice. Impresia vizuală produsă de arhitectura şi arta cultivată de puterea imperială romană (temple, construcţii somptuoase, opere de artă) este aici contrabalansată de imaginea noului Ierusalim ceresc, plin de splendoare, de perfecţiune şi absolut preţios. Autorul oferă viziunea unei lumi prezentate din perspectivă cerească şi în armonie cu planul lui Dumnezeu. De aici, şi invitaţia făcută creştinilor de a ieşi din Babilon, luând distanţele cuvenite faţă de cultul imperial[26], şi a se orienta către Ierusalimul viitor, cetatea ideală unde în centru se află dumnezeirea la care se are acces direct. Această cetate idealizată este în acelaşi timp simbolul unei comunităţi ce oferă siguranţă perfectă[27].

5. Unicul Popor al lui Dumnezeu (VT şi NT)

Poporul lui Dumnezeu este descris în multe texte din Apocalips cu ajutorul a diferite imagini, cum ar fi: cei 144.000 (*Ap* 7 şi 14), cei Doi Martori (*Ap* 11), Femeia (*Ap* 12) şi învingătorii unicului exod (*Ap* 15,2-4), combinând elemente din Vechiul şi Noul Testament.

În aceste texte poporul lui Dumnezeu este prezentat în continuitate cu tradiţiile veterotestamentare. Ca şi în alte cazuri, Ioan din Patmos înglobează în descrierea sa cuvinte, imagini şi concepte din Vechiul Testament într-un proces de reelaborare creativă. Limbajul şi imaginile scripturistice sunt mai apoi aplicate în manieră originală la noua situaţie a comunităţii şi ţinând cont de relaţia cu Cristos Mielul.

În general, prima componentă menţionată este cea din Vechiul Testament: cele 12 triburi ale lui Israel (*Ap* 7,4-8); cei Doi Martori, noii Ilie şi Moise (*Ap* 11,3-6); Femeia cu 12 stele (*Ap* 12,1-6); cântarea lui Moise în *Ap* 15,3 (cf. leul din tribul lui Iuda din *Ap* 5,5). Elementele veterotestamentare sunt asociate adesea cu ceea ce se aude, cum ar fi vocea din *Ap* 11,1-3 şi *Ap* 7,4.

Mai apoi aspectul din Vechiul Testament este de cele mai multe ori relaţionat cu Dumnezeu: sigiliul Dumnezeului Viu în *Ap* 7,3-8; Dumnezeu

---

[25] Cf. P. Lee, *The New Jerusalem*, 285; R.H. Gundry, „The New Jerusalem”, 261.

[26] Cf. B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2004, 3.

[27] Cf. R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, 31.155.

Atotputernic în *Ap* 15,3; protecţia divină rezervată celor Doi Martori în *Ap* 11 şi Femeii în pustiu în *Ap* 12. Descrierea poporului lui Dumnezeu cu note din Vechiul Testament este făcută din perspectiva drumului istoric de străbătut, unde e nevoie de protecţia lui Dumnezeu în lupta împotriva forţelor răului.

Componenta neotestamentară este menţionată imediat după cea din Vechiul Testament, fără nici o explicaţie din partea autorului: urmarea Mielului (*Ap* 14,1-5); moartea, învierea şi înălţarea martorilor cu Cristos la cer (*Ap* 11,7-13); sângele Mielului şi mărturia lui Isus (*Ap* 12,10-17). Confirmarea acestui procedeu vine şi din partea altor texte. Spre exemplu, imaginea Mielului din *Ap* 5,6 şi cea a mulţimii imense din *Ap* 7,9. Aspectul specific al Noului Testament este asociat deseori cu ceea ce autorul vede: viziunea celor 144.000 în *Ap* 14,1-5, Ierusalimul nou în *Ap* 21,9-22,5. În fine, atributele neotestamentare se referă adesea la Cristos Mielul şi la opera sa de răscumpărare: cei 144.000 de răscumpăraţi stau împreună cu Mielul (*Ap* 14); fiii Femeii au mărturia lui Isus (*Ap* 12); cei Doi Martori au soarta Domnului lor (*Ap* 11), iar cântarea de eliberare este cea a Mielului în *Ap* 15.

Cele două componente, vetero şi neotestamentare, sunt fuzionate pentru a crea imaginea unică a poporului lui Dumnezeu. Această imagine a comunităţii se descoperă în cei Doi Martori, noii Ilie şi Moise şi în acelaşi timp configuraţi cu Cristos; în Femeia premesianică şi mesianică; în cei 144.000 de membri ai triburilor lui Israel, dar şi cei ce-l urmează pe Miel (*Ap* 7 şi 14). Poporul unic al lui Dumnezeu este în continuitate cu Israel al trecutului şi primeşte noutatea sa de la Cristos Mesia.

5.1. Poporul unic al lui Dumnezeu şi al Mielului

În paragrafele anterioare s-a observat cum Ioan din Patmos îşi imaginează un popor al lui Dumnezeu format din două elemente: aspectele din Vechiul Testament şi cele din Noul Testament. Aceste elemente sunt inseparabile, deoarece autorul le prezintă întotdeauna unite şi în continuitate. În descrierea poporului lui Dumnezeu, autorul începe cu imaginile veterotestamentare. Elementul cel mai des evocat este cel legat de cele 12 triburi izraelite: lista celor 12 triburi în *Ap* 7,3-8; cele 12 stele-triburi din coroana Femeii (*Ap* 12) şi numele celor 12 triburi pe porţile Ierusalimului nou (*Ap* 21,12).

După elementele din Vechiul Testament, în ordinea prezentării urmează aspectele din Noul Testament. Elementele neotestamentare sunt adesea legate de Miel şi de apostoli. Apostolii constituie temeliile Ierusalimului escatologic, în timp ce Mielul are mai multe funcţii şi valenţe în raport cu poporul lui Dumnezeu.

Aspectele veterotestamentare combinate cu cele neotestamentare sunt un indiciu că pentru Ioan din Patmos nu există separaţie sau distincţie între poporul din Vechiul Testament şi cel din Noul Testament. Prima constatare e aceea a continuităţii dintre istoria lui Israel şi cea a Bisericii. Intervenţiile mântuitoare ale lui Dumnezeu au fost în favoarea lui Israel în trecut, iar acum sunt pentru toate neamurile şi se pot vedea în Cristos mort şi înviat. Aşadar, se pleacă de la Israel, se trece prin Isus şi se ajunge la Biserică, în cadrul căreia creştinii trebuie să ofere mărturia fidelă asemenea lui Cristos. Triburile lui Israel au devenit acum triburile lui Mesia, capul tuturor, Leul lui Iuda şi mlădiţa lui David, adică poporul transformat de Cristos şi bazat pe temelia apostolilor.

În ciuda continuităţii dintre poporul vechii şi noii alianţe, rămân funcţiile diferite. Poporul lui Dumnezeu are rădăcinile în istoria lui Israel, iar autorul acordă precedenţă acestuia, amintind mereu în primul loc elementul de inspiraţie ebraică. Triburile lui Israel conservă valoarea de porţi prin care trebuie să treacă toţi cei ce vor să intre în Ierusalimul escatologic. De cealaltă parte, apare noutatea lui Cristos, Cel ce îi constituie pe apostoli drept temelie a cetăţii sfinte, poporul lui Dumnezeu.

Punctul esenţial asupra căruia se insistă în descrierea poporului lui Dumnezeu este unitatea şi unicitatea sa. Într-adevăr, se observă cum cei Doi Martori sunt întotdeauna inseparabili (*Ap* 11), coroana cu cele 12 stele e o singură şi unitară realitate (*Ap* 12), cântul lui Moise şi al Mielului este un cânt unic (*Ap* 15), iar cei 144.000 de aleşi sunt un singur grup, fie membrii celor 12 triburi (*Ap* 7), fie cei ce urmează Mielul (*Ap* 14). În parcursul său istoric, poporul lui Dumnezeu este prezentat ca un grup unitar şi unic.

În concluzie, ideea unui popor unic şi indivizibil se poate deduce pe baza următoarelor constatări: a) non-distincţia dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, adică dintre Israel şi Biserică, autorul nepomenind niciodată de o alianţă veche sau de vechiul Israel; b) unirea triburilor izraelite cu apostolii, numele ambelor grupuri fiind prezente pe zidul Ierusalimului nou; c) limbajul pentru a desemna poporul evreu (Israel, adevăraţii iudei) e întrebuinţat pentru a vorbi despre creştini.

5.2. Unicitatea poporului lui Dumnezeu între istorie şi escatologie

Imaginea poporului lui Dumnezeu prezentată în *Ap* 7,4-8 şi 14,1-5; 11,3-13; 12,1-17; 15,2-4 este în armonie cu cea prezentă în *Ap* 21. Legătura dintre aceste două categorii de texte se stabileşte pe linia continuităţii între istorie şi escatologie. Dacă în *Ap* 21 era descris poporul alianţei izraelite şi al alianţei în Cristos în faza împlinirii escatologice, în schimb, în *Ap* 7,4-8; 11; 12 este vorba despre acelaşi popor al lui Dumnezeu, dar privit în drumul său istoric. Este un popor care, pe de o parte, are nevoie de protecţia lui Dumnezeu (cf. sigiliul în *Ap* 7,3-8; numele lui Dumnezeu pe frunte în *Ap* 14; salvarea în pustiu în *Ap* 12), iar pe de altă parte, este unit cu Cristos Mielul, unire ce garantează victoria împotriva răului. Poporul lui Dumnezeu deja introdus în escatologie este sigur de victorie şi va ajunge la împlinirea definitivă, în măsura unirii cu Cristos, cel ce a învins în luptă. De fapt, cei Doi Martori sunt de neatins şi deja victorioşi, iar Femeia nu este înfrântă de Dragon.

Analizând mai în detaliu, există anumite elemente care se pot evidenţia cu referinţă la poporul lui Dumnezeu în istorie şi escatologie. În primul rând, numărul 12, care apare în *Ap* 7,4-8; 12; 21, în contexte cu aluzii clare la poporul lui Dumnezeu. Numărul 12 este numărul poporului lui Dumnezeu. În *Ap* 7 şi 12, numărul 12 priveşte comunitatea istorică: e vorba despre trecutul celor 12 triburi şi despre prezentul cu imaginea femeii cu o coroană de 12 stele. În schimb, în *Ap* 21 numărul 12 se referă la escatologie cu noutatea absolută a asocierii dintre apostoli şi cele 12 triburi izraelite.

În contextul folosirii numerelor, *Ap* 21 reia şi numărul 144. Dacă în *Ap* 7,1-8 acesta se referea la cei 144.000 din toate triburile, în *Ap* 21,9-21 se vorbeşte despre un zid al cetăţii care măsoară 144 de coţi şi are numele celor 12 triburi pe porţi. Se pune în evidenţă astfel ideea poporului lui Dumnezeu istoric şi escatologic.

Un al doilea element în raportul dintre poporul lui Dumnezeu în istorie şi escatologie este evoluţia ideii legate de cele 12 triburi. În *Ap* 7,4-8, triburile sunt denumite în mod expres. Ambientul pare să fie cel pământesc, deoarece triburile trebuie să străbată încă istoria şi să ofere mărturia pentru Cristos sub protecţia sigiliului lui Dumnezeu. În al doilea text, *Ap* 14, există doar referirea la cei 144.000 care aparţin lui Dumnezeu şi Mielului, în timp ce triburile nu mai sunt numite. Totuşi, e vorba despre acelaşi grup amintit în *Ap* 7. În fine, *Ap* 21,12-13 este punctul de sosire, iar contextul este escatologic. În cetatea sfântă, cele 12 triburi au un loc important şi sunt legate de porţile Ierusalimului ceresc. Aici triburile nu mai sunt numite expres, probabil deoarece accentul cade asupra funcţiei lor de intrări în comunitate.

Tot referitor la triburi, lista din *Ap* 7,4-8, deja elaborată din punct de vedere mesianic (Iuda din tribul lui Mesia este pe primul loc), va fi din nou încreştinată şi universalizată în Noul Ierusalim. Într-adevăr, prin porţile-triburi ale Noului Ierusalim vor intra toate naţiunile. În plus, pietrele preţioase care împodobeau pectoralul Marelui Preot ca simbol al triburilor (cf. *Ex* 28,11-21) vor fi atribuite celor 12 apostoli în *Ap* 21,19-20.

În al treilea rând, personajele şi simbolurile poporului lui Dumnezeu în istorie se vor regăsi în împlinirea escatologică în *Ap* 21. Astfel, cei Doi Martori, după mărturia profetică, vor fi uniţi cu Mielul mort şi înviat şi vor fi înălţaţi la cer. La fel, Femeia din *Ap* 12, o dată ce a împlinit pelerinajul istoric, pregătită şi îmbrăcată cu operele drepte ale sfinţilor, va deveni mireasa Mielului în Ierusalimul escatologic. În fine, Mielul, menţionat în *Ap* 14,1-5 şi *Ap* 15,2-4, va fi o imagine reluată în expresia „apostolii Mielului" în *Ap* 21,14.

Unicitatea poporului lui Dumnezeu este vizibilă şi în escatologie. O probă în sprijinul acestei afirmaţii este zidul Ierusalimului nou, care include într-o unică şi singură realitate porţile celor 12 triburi izraelite şi temeliile celor 12 apostoli. Simbol de unitate este însuşi Ierusalimul escatologic, cetate sfântă compactă, ce uneşte naţiunile în jurul lui Dumnezeu şi al Mielului, aflaţi în centrul cetăţii drept Templu, tron şi lumină. În această cetate există o singură piaţă, un singur râu de apă vie şi un unic pom al vieţii la care au acces naţiunile. În acest mod, Ierusalimul nou este o cetate de sinteză şi unitate, având în Dumnezeu şi Miel, ce stau pe acelaşi tron, unicul Templu şi unicul izvor de lumină.

Trebuie subliniat mai apoi că aceleaşi caracteristici ale unităţii şi unicităţii atribuite poporului Noului Ierusalim se regăsesc în imaginile cu care e descris poporul istoric. Unitatea dintre triburi şi apostoli în acelaşi zid al cetăţii sfinte este prefigurată de unitatea celor doi martori prezentaţi mereu împreună în *Ap* 11, de unitatea coroanei cu 12 stele a Femeii în *Ap* 12. Însă accentul este pus pe poporul unic al lui Dumnezeu, fie escatologic, fie istoric. Unicul popor al lui Dumnezeu reprezentat de cele 12 triburi şi de cei 12 apostoli în Noul Ierusalim este anticipat în imaginea poporului care umblă pe căile istoriei. Ioan din Patmos are aici în minte un singur Israel al lui Dumnezeu, un popor cu care Dumnezeu a început o alianţă în trecut, iar în prezent trebuie să-l urmeze pe Cristos Mielul şi să ajungă la împlinire.

Procedeul folosit de autor pentru a descrie poporul noului Ierusalim şi Israelul lui Dumnezeu în istorie este acelaşi, combinând elemente vetero şi neotestamentare. În planul unic de mântuire al lui Dumnezeu, în acea istorie a mântuirii unitară şi unică, poporul unic al lui Dumnezeu merge către împlinirea escatologică atunci când Ierusalimul va coborî din cer pentru a primi între zidurile sale umanitatea întreagă.

5.3. Ce fel de unicitate a poporului lui Dumnezeu?

La final e nevoie de precizat mai clar în ce constau unitatea dintre iudaism şi creştinism şi unicitatea poporului lui Dumnezeu.

Întâi de toate, nu e vorba despre unitate în sensul de suprimare sau substituire a Vechiului Testament, nici despre o separaţie cu Noul Testament pe linia dualităţii, ci despre unitate în complementaritate. În acest sens, lumea iudaică găseşte împlinirea şi încoronarea sa în Cristos, de El fiind legată şi în El găsindu-şi sensul plin al aspiraţiilor. De cealaltă parte, misterul şi evenimentul lui Cristos sunt luminate de anticiparea şi prefigurarea din Vechiul Testament. Există, aşadar, şi în acest caz o complementaritate reciprocă.

În al doilea rând, se poate explica mai bine legătura dintre iudei şi păgâni, ambele categorii fiind invitate să recunoască şi să trăiască misterul lui Cristos. Aceştia sunt, de fapt, în aceeaşi situaţie de orientare şi decizie în favoarea lui Cristos. Totuşi, Vechiul Testament trăieşte deja orientarea către Noul Testament şi este inserat în acesta, făcând parte din planul de mântuire al lui Dumnezeu.

În acest mod, apare ideea unui popor al lui Dumnezeu, format din cele două situaţii (iudaică şi păgână) reînnoite în unicitatea creată de Cristos. Se poate spune că unitatea dintre Vechiul Testament şi Noul Testament conduce către unicitatea comunităţii de credincioşi şi mântuiţi.

Concluzie

În Apocalips, autorul nu face distincţie între Israel şi comunitatea celor ce îl urmează pe Cristos. Israel e prezentat ca Biserică şi nu este nici o aluzie la vechiul Israel, în viziunea unei economii şi istorii a mântuirii unitare. Se insistă asupra unui popor unic al lui Dumnezeu, Israelul spiritual, chiar dacă se conservă distincţia temporală dintre trecut şi prezent. Această descriere a Bisericii drept Israelul lui Dumnezeu, ca şi alte imagini veterotestamentare, este o invitaţie constantă la aprofundarea rădăcinilor ebraice ale creştinismului. E nevoie să se lase la o parte diferenţele dintre Israel şi Biserică şi să se accentueze elementele de continuitate şi unitate în cadrul aceleiaşi istorii şi alianţe.

Pe lângă ideea unui popor unic, în ochii autorului Apocalipsului, există şi conceptul unei Scripturi unitare. Ioan din Patmos nu face distincţie între Vechiul Testament şi Noul Testament, ele sunt pentru el aceeaşi Scriptură sacră. Acest mod de abordare a Scripturii poate fi o învăţătură pentru a nu repeta acele abuzuri din trecut, care au subevaluat importanţa Vechiului Testament. Concepţia unor Scripturi sacre unitare şi memoria textelor sfinte fac din autorul Apocalipsului un model de abordare a Bibliei valabil pentru orice creştin.

Ideea unui popor unitar se aplică şi în cazul dialogului ecumenic. Ioan din Patmos dorea o Biserică unică şi indivizibilă. Se observă, mai ales, în *Ap* 2-3 intoleranţa sa către orice formă de schismă în interiorul comunităţii (atacurile contra nicolaiţilor sau împotriva profetesei Izabela). Ierusalimul nou este o comunitate unitară, formată din popoare şi naţiuni, în faţa tronului lui Dumnezeu.

Unitatea şi unicitatea nu trebuie să se manifeste doar la exterior, în relaţia cu Israel sau cu celelalte confesiuni, ci trebuie să existe în interiorul Bisericii însăşi. De aceea, e nevoie să se combată fragmentarea şi orice formă de diviziune. Discursul despre unicitatea poporului lui Dumnezeu ajută la înţelegerea mai profundă a identităţii creştine.

Unitatea şi unicitatea poporului lui Dumnezeu reprezintă o dimensiune care îmbrăţişează toate sferele şi raporturile din Biserică şi rămân idealuri de urmărit în permanenţă. Perfecţiunea va fi atinsă la împlinirea escatologică finală, atunci când Ierusalimul nou va coborî din cer.

Efortul pentru o Biserică unită şi unică trebuie să fie constant în parcursul istoric, în aşa fel încât comunitatea celor credincioşi să reflecte în mod cât mai fidel, încă de pe pământ, Cetatea cerească cu cele 12 porţi-triburi împreună cu cele 12 temelii-apostoli.

LINII GENERALE ALE ANTROPOLOGIEI LUI TOMA DE AQUINO

Asist. univ. dr. pr. Iulian-Valerian IANUŞ[1]

Rezumat: Chiar dacă nu a scris nicio operă strict antropologică, problematica omului e foarte prezentă în scrierile lui Toma de Aquino. Pentru el, omul nu s-a aflat niciodată în starea de natură pură, pentru că depinde întotdeauna de situația istorică a vieții sale. Plecând de la doctrina substanței la Aristotel, Toma subliniază că omul e compus din două elemente: trupul, ca materie, şi sufletul, ca formă; între aceste două elemente există mereu o unitate intimă, substanțială. Activitatea care-l diferențiază pe om de alte ființe corporale este cunoaşterea. Primind facultatea *intelectului*, omul nu are doar o cunoaştere senzitivă, ci şi posibilitatea de cunoaştere la nivel intelectiv: astfel se ajunge la *adevăr*, înțeles drept conformitate între intelect şi obiectul cunoscut.
Cuvinte cheie: Toma de Aquino, antropologie, om, suflet, intelect, cunoaştere, voință, libertate, individ, persoană.

Summary: Even if he didn't write a strictly anthropologic work, the man problem is present very much in Tomas de Aquino writings. For him, the man never was in the state of pure nature, because he always depends on the historical situation of his life. Starting from the substance doctrine of Aristotle, Tomas underlines that the man is composed of two elements: body, as material and soul, as form; between these two elements there is always an intimate, substantial unity. The activity that makes different the man from other body beings is knowledge. Getting the faculty of *intellect*, the man has not only a sensitive knowledge, but, also, the knowledge possibility at intellectual level: thus, it can achieve the *truth*, understood as conformity between intellect and known object.
Key words: Tomas de Aquino, anthropology, man, soul, intellect, knowledge, will, liberty, specimen, person.

Între gânditorii creştini un loc aparte îl ocupă Toma de Aquino[2]. Numit şi „Doctor Angelicus", doctrina sa constituie o etapă importantă nu doar pentru filosofia scolastică, ci şi pentru întreaga gândire umană; metoda sa, capacitatea de sinteză şi puterea lui speculativă au făcut din el cel mai

---

[1] Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Al.I. Cuza", email: ianusiulian@hotmail.com.

[2] O prezentare a vieții şi operei lui Toma de Aquino în Anthony Kenny, *Toma d'Aquino*, Humanitas, Bucureşti 1998, 9-58.

important reprezentant al gândirii creştine. Deşi nu a scris nici un tratat special de antropologie, temele referitoare la om sunt prezente frecvent în operele sale. Înainte de a analiza aspectele antropologiei sale, considerăm necesară prezentarea succintă a viziunii sale asupra raportului dintre credinţă şi raţiune; asta, pentru a-l încadra în gândirea scolastică, cu preocupările ei principale.

Pentru Toma, credinţa şi raţiunea au arii de activitate distincte şi autonome. Ele nu se pot contrazice: amândouă vin de la Dumnezeu; Dumnezeu este adevărul, iar adevărul nu poate niciodată să devină falsitate. Autonomia nu înseamnă separare: credinţa şi raţiunea se susţin reciproc. Raţiunea „slujeşte credinţa”, în primul rând, demonstrând adevărurile necesare care stau la baza credinţei; în al doilea rând, contribuţia sa îi este de folos teologiei pentru a pătrunde şi a explica, atât cât îi este cu putinţă, adevărurile de credinţă: în acelaşi timp, filosofia oferă posibilitatea de a combate obiecţiile împotriva credinţei şi de a demonstra că misterele nu sunt contradictorii. Credinţa ajută raţiunea oferindu-i adevăruri pe care aceasta le-ar atinge cu greu şi cu multe greşeli; în al doilea rând, aportul la raţiune constă în punerea revelaţiei ca normă directivă: în felul acesta, raţiunea îşi poate da seama că este în eroare atunci când merge împotriva adevărurilor de credinţă[3].

Aminteam mai devreme că Toma nu a dedicat o operă specifică antropologiei; putem spune că acest lucru nu era posibil, de vreme ce el consideră că omul nu s-a aflat niciodată la starea de natură pură: omul este dependent de situaţia istorică în care trăieşte. Totuşi, indiferent de această situaţie istorică, omul păstrează mereu modul de a fi al propriei naturi. În felul acesta, este posibilă o analiză filosofică a concepţiei tomiste despre om[4].

Problemele cele mai mari cu privire la om sunt trei: Cine este omul? Ce poate să facă omul? Care este scopul vieţii lui? Prima este problema naturii sale, a doua - problema activităţii şi facultăţilor sale, a treia este problema scopului ultim şi a mijloacelor pentru a-l ajunge[5].

1. Sufletul, trupul şi unitatea omului

Problema centrală a antropologiei filosofice este cea privitoare la natura umană, esenţa omului. Dintre activităţile pe care el le desfăşoară, unele dintre ele sunt legate de materie, în timp ce altele sunt doar spirituale.

---

[3] Cf. Ermanno PONZALLI, *Storia della filosofia occidentale*, Borla, Roma 1984, 285.

[4] Cf. Leo J. ELDERS, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 242.

[5] Battista MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2006, 234.

Pare că trebuie demonstrat că natura umană este constituită din două elemente esenţiale: unul material, trupul, şi altul spiritual, sufletul. Aceasta este concluzia la care ajunge cunoaşterea obişnuită în toate culturile tuturor timpurilor. Dar examinată fiind de reflecţia filosofică, această concluzie deseori suferă importante retuşuri şi uneori modificări substanţiale[6].

Toma preia doctrina aristotelică despre substanţă şi spune că omul este compus din două elemente esenţiale, trupul şi sufletul[7]; raportul dintre aceste două elemente este asemănător cu cel dintre materie şi formă: trupul este materia, iar sufletul este forma[8]. Formă a unei materii organizate, sufletul este imaterial şi incorporal, dar există o mare diferenţă între condiţiile sufletelor de pe diversele trepte ale ierarhiei fiinţelor vii[9]. Sufletul omului nu exercită numai operaţiile fiziologice ale oricărei fiinţe vii, ci exercită şi operaţii cognitive. Deoarece exercită operaţii la care trupul nu participă deloc, sufletul uman este o formă la care trupul nu contribuie în mod efectiv. Pentru a opera prin sine, trebuie să subziste prin sine, deoarece fiinţa este cauza acţiunii şi orice lucru acţionează în conformitate cu ceea ce este. Ceea ce subzistă prin sine este o substanţă; sufletul uman este, aşadar, o substanţă imaterială[10].

Dacă înţelegem sufletul ca fiind o substanţă imaterială, admitem, implicit, că el este nemuritor. A fi nemuritor înseamnă a fi nestricător. Ceea ce e stricător nu se poate strica decât prin sine sau prin accident. Lucrurile îşi pierd existenţa în acelaşi fel în care o dobândesc: prin sine, dacă, fiind substanţe, există prin sine; prin accident, dacă, fiind accidente, nu există decât prin accident. Sufletul fiind o substanţă, subzistă prin sine: nu ar putea, prin urmare, să se strice prin accident. Sufletul raţional nu este afectat de stricarea trupului, care nu există decât prin suflet, pe când sufletul nu există prin trup. Dacă ar putea exista pentru suflet vreo cauză a stricării, ar trebui să o căutăm în el însuşi. Acest lucru nu este posibil, pentru că orice substanţă, care este o formă, este indestructibilă prin definiţie: ceea ce aparţine unei fiinţe în virtutea definiţiei sale nu poate să-i fie luat. Aşa cum materia este potenţialitate prin definiţie, la fel forma este act prin definiţie; aşa cum materia este posibilitate de existenţă, forma este un act

---

[6] Battista MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino*, 242.

[7] În discursul despre suflet, Toma este influenţat şi de gândirea lui Platon; în acest sens, a se vedea: Wilhelm DANCĂ, *Fascinaţia adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Sapientia, Iaşi 2005, 34-55.

[8] Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 57.

[9] Pentru această diferenţă dintre sufletele raţional, senzitiv şi vegetativ: TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 78, 1.

[10] Cf. É. GILSON, *Tomismul. Introducere în filosofia sfântului Toma d'Aquino*, Humanitas, Bucureşti 2002, 281.

de a exista[11]. Astfel, atât timp cât un suflet raţional rămâne el însuşi, el există; asta înseamnă că el este nemuritor[12].

Dar omul nu este doar suflet: are şi un element material, numit trup, şi doar prin unirea celor două elemente putem vorbi despre natură umană. Trupul uman nu este nici o închisoare pentru suflet, cum credea Platon, nici un rău în sine, aşa cum era înţeles de manihei[13]; este element constitutiv al persoanei umane. Este suficient să privim la activităţile umane: omul nu înfăptuieşte doar activităţi intelectuale, ci şi operaţii senzoriale; acestea din urmă nu pot fi efectuate fără a se produce modificări într-un organ corporal. Astfel, dacă a simţi este o operaţie autentică a omului, deşi nu este specifică doar lui, este evident că omul nu este doar sufletul său, ci un anumit compus de suflet şi de trup[14].

Sufletul şi trupul constituie o unitate profundă: pentru că omul este unul, poate avea doar o formă substanţială. Această formă trebuie să aibă o perfecţiune a fiinţei care să poată fi principiu al diverselor activităţi umane[15]. Nu este imposibil ca o formă spirituală împreună cu materia să ajungă la unitatea fiinţei, adică să devină om: în natură fiinţele superioare posedă mai multe bogăţii decât fiinţele inferioare; în felul acesta, fiinţele spirituale pot să posede perfecţiunile fiinţelor inferioare într-o manieră superioară. Unitatea sufletului spiritual cu materia este superioară unităţii lucrurilor materiale: cu cât forma depăşeşte mai mult materia, cu atât mai puternică va deveni unitatea dintre ele. În unirea sa cu materia, sufletul nu pierde natura sa. Doctrina tomistă despre unitatea fiinţei omului nu înseamnă un amestec de materie şi suflet: trupul şi sufletul rămân componente distincte în interiorul persoanei umane; demnitatea trupului şi cea a sufletului sunt păstrate în totalitate[16].

---

[11] É. Gilson, *Tomismul. Introducere în filosofia sfântului Toma d'Aquino*, 281-282.

[12] Cf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 75, 6. Referitor la nemurirea sufletului la Toma, cf. şi L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, 291-305.

[13] În viziunea lui Toma, maniheii nu se fac vinovaţi doar de erezie considerând materia ca fiind rea şi atribuindu-i un principiu creator distinct de Dumnezeu, ci comit şi o eroare filosofică. Asta, pentru că, dacă materia ar fi rea în sine, ea nu ar fi nimic; dar, dacă este ceva, înseamnă că, în chiar măsura în care este, ea nu e rea. Ca tot ce intră în domeniul creaturii, materia este bună şi creată de Dumnezeu (cf. *De potentia*, III, 5; *Summa Theologiae*, I, 65, 1).

[14] Cf. É. Gilson, *Tomismul*..., 286.

[15] Cf. L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, 270-277; Martin Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, 86-92. Trebuie amintit că, pentru Toma, în om există o singură formă a sufletului, cea raţională; în felul acesta, el respinge doctrina pluralităţii formelor: forma superioară poate să împlinească funcţiile formelor inferioare (cf. Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Edizioni TEA, Milano 1995, 308).

[16] Cf. L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, 281-287.

2. Intelectul şi cunoaşterea

Dacă activitatea principală prin care omul se deosebeşte de celelalte fiinţe corporale este *gândirea*, atunci facultatea specifică omului este *intelectul*. Având în vedere că gândirea este imaterială, şi facultatea prin care ea se realizează, adică intelectul, este imaterială.

Dar în cazul omului, care este o unitate profundă între corp şi suflet, nu identificăm doar o cunoaştere intelectivă. Putem afirma că în cazul omului avem două tipuri de cunoaştere: o cunoaştere *senzitivă* cauzată de simţuri şi o cunoaştere *intelectivă*, rodul acţiunii intelectului. Înainte de a analiza cunoaşterea specifică omului, adică cea intelectivă, considerăm utilă o scurtă prezentare a cunoaşterii senzitive.

2.1. Cunoaşterea senzitivă

Aşa cum aminteam mai sus, cunoaşterea senzitivă[17] îşi are originea în simţuri. Astfel, prin *senzaţie* înţelegem acea activitate prin care omul (şi animalul), folosindu-se de simţurile *externe* şi de cele *interne*, dobândeşte o cunoaştere a unor aspecte determinate ale lumii înconjurătoare. Ceea ce caracterizează această senzaţie este faptul că ea percepe întotdeauna lucrurile materiale în singularitatea lor, fie că este vorba despre obiectul întreg, fie despre o parte sau un aspect al său.

Pentru această cunoaştere omul dispune, în primul rând, de simţurile externe: văz, auz, gust, miros şi pipăit. Aceste simţuri se numesc „externe”, pentru că rolul lor este acela de a percepe ceea ce este extern subiectului cunoscător; de fapt, prin aceste simţuri se realizează primul contact între subiectul care cunoaşte şi obiectul care este cunoscut. Aceste simţuri se disting între ele nu doar prin dispozitivul fiziologic diferit, ci şi prin obiectul perceput de fiecare în parte; fiecare simţ percepe un aspect diferit al lucrurilor materiale[18].

Pe lângă aceste simţuri externe, omul posedă şi patru simţuri interne: simţul comun, fantezia, memoria şi instinctul; rolul acestor simţuri este de a elabora şi organiza ceea ce a primit subiectul cunoscător de la simţurile externe. Astfel, *simţul comun* primeşte şi unifică datele pe care simţurile externe le-au perceput în mod separat, formând o imagine a obiectului cunoscut; *fantezia* păstrează datele primite de simţul comun şi le reproduce chiar şi atunci când acele obiecte cunoscute lipsesc, putând, în acelaşi

---

[17] Aristotel este primul filosof care oferă o analiză sistematică a acestui tip de cunoaştere (în contradicţie cu maestrul său, Platon) şi care îi recunoaşte importanţa şi necesitatea în vederea formării cunoaşterii intelective.

[18] Cf. B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*. V. *Antropologia filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, 105-106.

timp, să le recompună într-o manieră diferită de cea în care se află în realitate; *memoria* repropune conştiinţei datele obţinute în trecut, păstrându-le conotaţia temporală, şi, pentru că este facultatea trecutului, percepe lucrurile şi evenimentele ca fiind trecute; *instinctul* percepe lucrurile sub aspectul utilităţii, al daunei sau al riscului[19].

Toma subliniază că în privinţa percepţiei simţurilor externe nu este nici o diferenţă între om şi animale. Diferenţa se face în ceea ce priveşte datele intenţionale, pentru că doar omul poate ajunge la ele printr-o specie de raţionament; în timp ce la animale această potenţă se numeşte estimativă naturală, în cazul omului ea poartă numele de cogitativă[20].

În privinţa valorii obiective a acestei cunoaşteri senzitive, trebuie făcută distincţia între aspectul fiziologic şi cel intenţional. Astfel, din punct de vedere fiziologic, această cunoaştere este una subiectivă, pentru că se realizează în interiorul subiectului cunoscător; din perspectiva aspectului intenţional însă, această cunoaştere are un caracter strict obiectiv: îndreaptă atenţia cunoscătorului spre ceva distinct de sine, sau cel puţin spre ceva distinct de actul perceptiv.

Ce se întâmplă atunci când această cunoaştere ne oferă date inexacte sau imprecise? Toma afirmă că simţurile nu înşală niciodată: simţurile nu sunt direct responsabile nici de adevăr, nici de eroare; adevărul şi eroarea sunt prerogativele judecăţii, sunt de competenţa intelectului, nu a simţurilor. Intelectul poate să cadă în eroare atunci când nu evaluează, când nu analizează în mod adecvat datele furnizate de simţuri[21].

2.2. Cunoaşterea intelectivă

Pe lângă cunoaşterea senzitivă, omul posedă şi un alt tip de cunoaştere, o cunoaştere specifică numai lui şi naturii sale între fiinţele corporale: cunoaşterea *intelectivă*. Argumentarea existenţei acestei cunoaşteri nu este tocmai dificilă: putem observa aceasta analizând caracteristicile ei. Un prim argument este legat de universalitatea unor cunoştinţe umane: spre deosebire de cunoaşterea senzitivă care percepe particularul, cea intelectivă conţine şi concepte universale. Al doilea argument face referinţă la calitatea ideilor noastre: omul nu posedă doar cunoştinţe determinate, ci şi idei abstracte. În al treilea rând, putem argumenta cu capacitatea omului de a judeca şi raţiona: noi formulăm judecăţi, propoziţii universale şi legi generale. În sfârşit, un al patrulea argument ne invită să luăm în considerare ştiinţa: omul ştie să-şi coordoneze cunoaşterile în formă sistematică;

---

[19] B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, 106.
[20] Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 78, 4.
[21] Cf. B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica. V. Antropologia filosofica*, 108.

împarte şi clasifică în funcţie de argumente, obţinând teorii generale pentru diferitele sectoare ale realităţii, aşa cum vrea ştiinţa[22].

Admiţând existenţa acestui tip de cunoaştere, rămâne de clarificat cum anume se realizează aceasta, sau care este originea ei. Răspunsul la această problemă, pe parcursul istoriei filosofiei, împarte gânditorii în două grupuri opuse: pe de o parte, cei care susţin că această cunoaştere nu este produsă de om, ci este primită de la un izvor superior (platonicienii)[23]; al doilea grup de filosofi susţine ideea cunoaşterii intelective ca rod al acţiunii intelectului uman (aristotelicii).

Toma consideră eronată identificarea originii cunoaşterii intelective cu un izvor extern şi superior omului, din trei motive: 1. pentru că nu avem conştiinţa unei origini externe nouă a acestei cunoaşteri; 2. pentru că o origine externă nu ar justifica nici defectele, nici progresul cunoaşterii intelective; 3. pentru că identificarea originii acestei cunoaşteri cu un izvor extern nouă înseamnă privarea omului de activitatea sa cea mai nobilă şi mai originală[24]. Toma argumentează astfel: „Mai întâi, pentru că, dacă sufletul posedă o noţiune naturală a tuturor lucrurilor, nu pare posibil ca el să uite o asemenea cunoaştere naturală, încât să ignore chiar şi posedarea acestei cunoaşteri. Nimeni nu uită ceea ce cunoaşte prin natură, de exemplu, că totul e mai mare decât partea sa, sau alte adevăruri de acest gen. Dar acest lucru e cu atât mai greu de susţinut dacă admitem că pentru suflet este natural să fie unit cu corpul, aşa cum am demonstrat deja. Este absurd, de fapt, ca activitatea naturală a unei fiinţe să fie total împiedicată de ceea ce i se cuvine prin natură. În al doilea rând, falsitatea unei astfel de teorii apare în mod clar din faptul că, atunci când lipseşte un anumit simţ, lipseşte şi ştiinţa acelor lucruri care sunt percepute prin el; astfel, orbul din naştere nu poate să aibă nici o noţiune despre culori. Or, acest lucru nu s-ar întâmpla dacă în suflet ar fi înnăscute conceptele tuturor lucrurilor inteligibile. Aşadar, trebuie să concluzionăm că sufletul nu cunoaşte fiinţele materiale folosindu-se de idei înnăscute în el”[25].

Se ajunge în felul acesta la concluzia că izvorul cunoaşterii intelective trebuie căutat în om; acest izvor se numeşte *intelect* sau *raţiune*. Toma,

---

[22] B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 116-117.

[23] Susţinătorii originii divine a cunoaşterii intelective îşi justifică teoria prin două argumente: 1. dorinţa procurării pentru cunoaşterea umană a unui fundament sigur, a unei garanţii absolute, capabilă să înlăture orice dubiu; 2. necesitatea unei origini superioare pentru justificarea proprietăţilor specifice ideilor universale şi adevărurilor eterne, proprietăţi pe care mintea umană, limitată şi schimbătoare, nu le poate asigura. Augustin, promotor al doctrinei iluminării, susţine aceste argumente în *De libero arbitrio*, II, c. 13, n. 34.

[24] Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 118.

[25] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 84, 3.

asemenea lui Aristotel, vorbeşte despre un intelect *activ* sau agent şi despre un intelect *pasiv* sau posibil.

În doctrina cunoaşterii, trăsătura determinantă este importanţa pe care o are caracterul *abstractiv* al procesului cunoaşterii. Cu ajutorul simţurilor, intelectul cunoaşte lucrurile prin intermediul *speciei* („eidos"), care este forma lucrului. Intelectul este, aşadar, o potenţă receptivă a tuturor formelor inteligibile, iar simţul, o potenţă a tuturor formelor sensibile. Principiul general al cunoaşterii spune că obiectul cunoscut este în subiect în conformitate cu natura subiectului cunoscător.

În actul de cunoaştere intelectul abstractizează formele din lucruri, adică din materia individuală: abstractizează universalul din particular, specia inteligibilă din imagine. Abstractizarea nu înseamnă separarea reală a formei de materia individuală: permite doar considerarea separată a formei[26]. Universalul este obiectul propriu şi direct al intelectului. Intelectul nu poate cunoaşte direct lucrurile individuale: pentru a le cunoaşte el abstractizează specia inteligibilă din materia individuală; această specie este universalul[27].

Intelectul care realizează această abstractizare este intelectul *agent*. Intelectul uman, fiind finit, nu cunoaşte în act toate speciile inteligibile, ci are doar potenţa sau posibilitatea de a o face: aşadar, este un intelect *posibil*. Dar având în vedere că nimic nu trece de la potenţă la act decât prin intervenţia a ceva care este deja în act, posibilitatea intelectului de a cunoaşte devine cunoaştere efectivă prin acţiunea unui intelect *agent*, care face ca speciile inteligibile să treacă în act extrăgându-le din condiţiile lor materiale[28]. Toma subliniază şi faptul că nu este vorba despre două intelecte distincte în om, ci despre un singur intelect unit cu sufletul. Procesul de abstractizare pe care îl efectuează intelectul garantează *adevărul* cunoaşterii intelectuale; de fapt, garantează că specia inteligibilă existentă în intelect este forma însăşi a lucrului cunoscut: există, astfel, *conformitate între intelect şi lucru*, aceasta fiind şi definiţia pe care Toma o dă adevărului (*adaequatio rei et intellectus*)[29].

Intelectul uman nu ajunge la cunoaşterea deplină a unui lucru printr-un singur act; mai întâi percepe un element al lucrului, mai apoi ajunge să înţeleagă proprietăţile şi toate celelalte dispoziţii ale lui. De aici derivă

---

[26] Faptul că se subliniază considerarea separată a formei de materia individuală, şi nu de materie în general, nu este întâmplător: de fapt, noi cunoaştem materia doar în măsura în care a primit o formă, o determinare.

[27] Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, 53.

[28] Toma demonstrează existenţa intelectului agent în *De anima*, a. 4.

[29] Cf. TOMA DE AQUINO, *In I Peri hermeneias*, lect. 3, nr. 7-8. Despre adevărul ontologic la Toma: *De veritate*, 1, 2; *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5; *Summa contra Gentiles*, I, 60-62.

faptul că în realizarea cunoaşterii intelectuale umane putem identifica trei acte succesive: primul moment este *abstractizarea* sau formarea ideilor, adică obţinerea speciei inteligibile; în al doilea moment, numit *judecată*, intelectul confruntă ideile obţinute, le uneşte sau le separă între ele; în cel de-al treilea moment, *raţionamentul*, se obţin noi idei din ideile obţinute şi prelucrate de judecată anterior[30]. Observăm în felul acesta cum cunoaşterea umană este o cunoaştere raţională, discursivă.

3. Voinţa şi libertatea

Sufletul uman, pe lângă intelect, deţine o altă facultate importantă: *voinţa*. Atunci când au dorit să definească natura omului, cei mai mulţi filosofi, printre care şi Toma de Aquino, au acordat o atenţie specială celor două facultăţi ale sufletului şi activităţilor specifice lor: pe de o parte, intelectul şi cunoaşterea intelectivă, de cealaltă parte, voinţa şi libertatea. Cunoaşterea intelectivă şi libertatea sunt, de altfel, activităţi specifice omului.

3.1. Apetitul raţional: voinţa

Pe lângă apetitul natural şi cel senzitiv (irascibil şi concupiscibil)[31], omul are şi un apetit raţional. De fapt, cunoaşterii îi urmează în mod necesar un apetit, o tendinţă; o tendinţă presupune în subiectul care tinde o facultate specifică. Deoarece tendinţa care urmează cunoaşterii intelective trebuie să aibă o natură diferită de tendinţa părţii senzitive, trebuie să fie în om o facultate apetitivă care să corespundă cunoaşterii intelective: această facultate este numită *voinţă*[32].

Astfel, înţelegerea voinţei ca apetit raţional este legată de noţiunea de apetit senzitiv; spune Toma: „Este necesar să distingem în om două apetituri: unul senzitiv şi altul intelectiv. De fapt, potenţa apetitivă este o potenţă pasivă, care astfel este făcută pentru a fi mişcată de obiectul cunoscut: în felul acesta, apetibilul cunoscut este un motor nemişcat, în timp ce apetitul este un motor mişcat [...]. Acum, fiind obiectul intelectului şi cel al simţului lucruri de gen diferit, înseamnă că apetitul intelectiv e o potenţă distinctă de apetitul senzitiv"[33].

---

[30] Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 121-122. Despre problematica intelectului şi a cunoaşterii intelective, a se vedea şi: L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, 318-346; É. Gilson, *Tomismul...*, 307-327.

[31] Diferenţa între apetitul senzitiv irascibil şi concupiscibil în: Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 81, 2.

[32] L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, 347.

[33] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 80, 2.

Datorită cunoaşterii senzitive sunt percepute bunuri senzitive particulare, bunuri spre care apetitul senzitiv e înclinat în mod necesar. Dar omul cunoaşte intelectiv şi realităţi imateriale, universale: spre acestea se îndreaptă apetitul raţional, adică voinţa. Astfel, *binele universal*, binele în toată amploarea sa, este obiectul propriu al voinţei; doar acesta o răsplăteşte pe deplin. Spre acest bine absolut voinţa tinde în mod natural: „Este indispensabil ca, aşa cum intelectul aderă în mod necesar la principiile prime, la fel şi voinţa aderă în mod necesar la scopul ultim, care este fericirea”[34].

Tot ceea ce intră în orizontul binelui aparţine sferei voinţei; de fapt, „fiind obiect al voinţei, binele în universalitatea sa, tot ceea ce are aspect de bine poate să intereseze actul voinţei”[35].

Ca şi intelectul, şi voinţa este o facultate *spirituală*: spre binele universal poate aspira doar o facultate care nu este determinată de materialitate. De asemenea, ca şi intelectul, voinţa este înzestrată cu o *deschidere infinită*: ea tinde spre posesia oricărui bine, mai ales spre posesia binelui infinit[36].

Mai trebuie amintit că voinţa are o acţiune dublă: pe de o parte, sunt actele de voinţă ca iubirea, dorinţa, alegerea; pe de altă parte însă, voinţa poate da naştere unor acţiuni într-o facultate distinctă (poate, de exemplu, să determine intelectul să reflecteze asupra unui obiect determinat). Până la un anumit punct voinţa poate să-şi exercite influenţa şi asupra trupului: viaţa vegetativă a organismului uman nu este supusă în mod direct voinţei; viaţa senzitivă este supusă influenţelor externe, dar voinţa, cu ajutorul obişnuinţelor (*habitus*-uri), poate exercita un anume control asupra ei. Actele proprii ale voinţei sunt *alegerile*. În alegerile pe care le face voinţa este liberă: spre deosebire de animale, care sunt legate de un comportament determinat, omul experimentează că este liber să facă sau să nu facă un lucru, sa aleagă un lucru sau un altul[37]. Se impune, aşadar, să vedem care este discursul lui Toma despre libertatea umană.

3.2. Libertatea

Deşi omul poate experimenta zilnic libertatea cu care este înzestrat, se pare că aceasta nu este pentru toţi un lucru evident: mulţi gânditori, din varii motive, au promovat un determinism al vieţii umane. Şi Toma consideră necesară demonstrarea existenţei libertăţii.

---

[34] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 82, 1.
[35] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 25, 2.
[36] Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 145-146.
[37] Cf. L. J. Elders, *La filosofia della natura di San Tommaso d’Aquino*, 352-353.

Pentru a demonstra că omul este liber, Toma aduce mai multe argumente: 1. *stăpânirea* de care se bucură voința asupra propriilor acte[38]; 2. *consecințele absurde* care ar rezulta dacă omul nu ar fi cu adevărat liber, pentru că în societate sunt multe instituții şi comportamente care presupun libertatea[39]; 3. *disproporția* dintre obiectul propriu al voinței (binele absolut) şi bunurile particulare care îi sunt oferite în această viață[40].

Această libertate a omului însă este de mai multe feluri; Toma face distincția între libertatea de *exercitare* (puterea pe care o are voința de a exercita sau nu actul său), de *specificare* (puterea de a alege un lucru, şi nu altul) şi de *contrarietate* (puterea de a alege binele sau răul). Spune Toma: „Pentru că voința se numeşte liberă în măsura în care nu este supusă necesității, libertatea voinței se prezintă sub trei forme: în raport cu actul, în măsura în care poate să vrea sau să nu vrea; în raport cu obiectul, în măsura în care poate să vrea acest lucru sau acela, ca, de altfel, şi contrariul său; şi în raport cu scopul, în măsura în care poate să vrea binele sau răul”[41].

De o mare importanță în doctrina tomistă despre libertate este distincția dintre *voința în conformitate cu natura* („voluntas ut natura”) şi *voința în conformitate cu rațiunea* („voluntas ut ratio”); prima mai este numită şi „voința simplă” sau „libertate”, în timp ce cea de-a doua e numită „alegere” sau „liber-arbitru”.

Acea *voluntas ut natura* este apetitul intelectiv ca atare, în tendința sa primară şi primordială; este înclinația naturală a voinței spre bine. Spre binele absolut voința se îndreaptă în mod natural, spontan, necesar, fără constrângere sau violență; când binele este complet, total, voința nu poate avea ezitări sau incertitudini. Acest mod de a acționa, deşi necesar, este totuşi un act perfect liber. În schimb, *voluntas ut ratio* sau *liberul-arbitru* este o libertate minoră, care intervine atunci când bunătatea unui obiect nu este evidentă şi este necesară o cercetare, o evaluare, pentru a o putea adeveri sau stabili[42]. Toma subliniază că liberul-arbitru se înscrie în interiorul libertății („voluntas ut natura”) şi nu este o facultate distinctă de

---

[38] Toma de Aquino, *De veritate*, 22, 5.

[39] Toma de Aquino, *De malo*, 6. Împotriva celor care afirmă că acțiunile umane sunt determinate de stele, Toma afirmă: „Nici unei ființe nu îi este dată degeaba o facultate. Or, omul posedă facultatea de a judeca şi de a reflecta asupra a tot ceea ce poate să facă, fie în folosirea lucrurilor exterioare, fie în urmarea sau respingerea lucrurilor interne; acest lucru ar fi inutil dacă voința noastră ar fi cauzată de stele şi nu ar fi o facultate a noastră. Nu este posibil, aşadar, ca stelele să fie cauza alegerii noastre voluntare” (*Summa contra Gentiles*, III, 85).

[40] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 13, 6.

[41] Toma de Aquino, *De veritate*, 22, 6.

[42] Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica. V. Antropologia filosofica*, 151-152.

aceasta, aşa cum nici raţiunea nu este o facultate distinctă de intelect, ci e doar o explicitare particulară a acestuia[43].

Pentru a vorbi despre un „act liber" sunt necesare două condiţii: să ştii ceea ce faci şi să fii stăpân pe propriile acţiuni. Mai mult, Toma vorbeşte despre trei momente distincte ale actului liber: *deliberarea*, *judecata* şi *alegerea*. Actul liber cere, înainte de toate, să se cunoască ceea ce se doreşte să se facă şi, de aceea, implică o examinare atentă a acţiunii ce urmează a fi săvârşită; această fază se numeşte deliberare (*deliberatio*) sau sfat. În urma examinării, având suficiente informaţii, evaluăm motivele pro şi contra: este faza judecăţii (*iudicium*). Dar nici evaluarea pozitivă nu aduce imediat împlinirea acţiunii, pentru că poate fi vorba despre o evaluare abstractă, care nu mă priveşte în acest moment. Ca să urmeze alegerea, este nevoie ca judecata să fie o judecată practică: trebuie să merite pentru mine, în acest moment. Dacă judecata îşi asumă aceste caracteristici ale instanţei personale, atunci are loc şi actul alegerii (*electio*)[44]. Observăm, astfel, că libertatea constă tocmai în faptul că voinţa este arbitrul deciziei: a alege să acţionezi sau să nu acţionezi ţine de libertate, nu de deliberare sau de judecată.

Toma spune că deliberarea şi judecata aparţin facultăţii intelective, iar alegerea aparţine voinţei; de aici rezultă necesitatea colaborării celor două facultăţi ale sufletului, intelectul şi voinţa, atunci când vorbim despre actul liber al omului: acesta nu aparţine doar intelectului, nici doar voinţei, ci aparţine amândurora[45].

Faptul că actul liber aparţine şi intelectului şi voinţei nu înseamnă că le aparţine ambelor în acelaşi fel: este în mod substanţial şi fundamental un act al voinţei. Este vorba despre un act voluntar, dar care are o specificitate a sa, aceea de a fi voit în mod liber, iar această specificitate îi vine de la intelect; astfel, din perspectiva specificării, el aparţine intelectului. Spune Toma: „Termenul *alegere* implică elemente care revin raţiunii sau intelectului şi elemente care aparţin voinţei [...]. Dacă două elemente concurează în formarea unui lucru, unul dintre ele se comportă ca element formal faţă de celălalt. Şi, într-adevăr, Grigore de Nissa afirmă că alegerea «prin sine însăşi nu e apetit şi nici sfat, ci combinaţia dintre ele. Aşa cum spunem că animalul este compus din suflet şi trup, nu doar din trup sau din suflet». Acum, trebuie să considerăm că un act al sufletului, care aparţine în mod

---

[43] Cf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 83, 4.

[44] Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 238.

[45] În felul acesta, Toma evită cele două erori întâlnite la mulţi gânditori: pe de o parte, determinismul intelectualist, specific filosofiei greceşti, iar de cealaltă parte, voluntarismul arbitrar, aşa cum este întâlnit la reprezentanţii Şcolii Franciscane, în special la Duns Scotus şi la Occam (Cf. B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, 154).

substanțial unei potențe sau unei deprinderi, primește forma și specia de la o deprindere și de la o potență superioară în măsura în care inferiorul este subordonat superiorului; dacă cineva, de exemplu, împlinește un act de curaj pentru Dumnezeu, în plan material este un act de curaj, în plan formal este un act de caritate. Este evident că rațiunea este superioară într-un fel oarecare voinței și îi ordonează actele: adică voința tinde către propriul obiect conform ordinii rațiunii, pentru faptul că facultatea cognitivă îi prezintă celei apetitive propriul obiect. Astfel, acel act cu care voința tinde către ceva care este propus ca bine, fiind ordonat de rațiune către un scop, în mod material este actul voinței, în timp ce formal este actul rațiunii. De fapt, substanța actului se comportă aici ca materie față de ordinea impusă de potența superioară. De aceea, alegerea în mod substanțial nu este actul rațiunii, ci al voinței: într-adevăr, alegerea constă într-o mișcare a sufletului către binele ales. Deci este clar că ea este un act al potenței apetitive”[46].

În concluzie, putem spune că libertatea caracterizează voința, și nu intelectul, dar este intelectul cel care îi conferă această specificare voinței. Orice acțiune este proprie voinței, fie acțiunea liberă, fie cea necesară; dar în timp ce acțiunea necesară este naturală și nu are nevoie de contribuția intelectului, acțiunea liberă cere în mod esențial participarea intelectului, cu evaluările, sfaturile și judecățile sale.

Pentru a întregi doctrina tomistă despre libertate, considerăm necesar să amintim opinia sa referitoare la raportul dintre libertatea umană și providența divină. Această problemă, dezbătută intens de gânditorii creștini, este rezolvată de Toma prin afirmarea compatibilității dintre cele două realități. Soluția tomistă se articulează în trei puncte: 1. cauzalitatea sau providența divină nu compromite libertatea umană[47]; 2. chiar și în acțiunea liberă a omului, Dumnezeu își păstrează primatul care i se cuvine drept cauză principală[48]; 3. Dumnezeu poate influența voința umană, dar nu o constrânge niciodată[49].

4. Individ și persoană

Pentru a înțelege doctrina tomistă despre *persoana* umană[50], este necesar să clarificăm, mai întâi, noțiunea de *individ*; acest lucru se impune din cauza confuziilor făcute de unii gânditori între acești doi termeni.

---

[46] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 13, 1.

[47] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 10, 4.

[48] Toma de Aquino, *De Potentia*, 3, 7 ad 13.

[49] Toma de Aquino, *De veritate*, 22, 8.

[50] Pentru o analiză a originii termenului de persoană și a dificultăților interpretării sale: Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, Anastasia, București, 2000. Un alt studiu important

4.1. Omul ca individ

Toma dă următoarea definiție a conceptului de individ: „Individul este ceea ce e indistinct în sine însuşi şi distinct de alții”[51]. Astfel, în viziunea tomistă, individul este mereu o ființă particulară, concretă, determinată; este ceea ce posedă propriul *act de a fi* („actus essendi”). Ca orice ființă, individul posedă calitatea transcendentală a *unității*, unitate care îl face indivizibil în sine şi distinct de celelalte ființe. Şi cum termenul de unitate este predicat în mod analog, la fel şi despre individ se vorbeşte în mod analog: e un concept care se poate aplica nu doar plantelor, animalelor şi omului, ci şi îngerilor şi chiar lui Dumnezeu[52].

În ființe gradul de unitate şi de individualitate variază în funcție de multiplicitatea elementelor constitutive: este mare acolo unde sunt elemente puține, este mic acolo unde elementele sunt numeroase. Spune Toma: „Orice ființă este simplă sau compusă. Cea simplă nu este actualmente divizată şi nici divizibilă. Cea compusă nu există atât timp cât părțile sale sunt divizate, ci doar după ce este constituită şi compusă. Aşadar, este evident că ființa oricărui lucru constă în indivizibilitate. De aici derivă că orice lucru, aşa cum îşi păstrează propria ființă, aşa îşi păstrează propria unitate”[53].

Omul este un individ al speciei umane încă din momentul conceperii sale; ceea ce îl face pe om să fie individ este faptul că el posedă carne, oase, suflet, acestea fiind principiile care îl individualizează.

Dar care este rațiunea formală a individuației, ce anume face diferența între mai mulți indivizi umani? În natura compusă a omului, cine e responsabil de aceste diferențe? Toma spune că acest principiu este materia determinată (*materia quantitate signata*), materia sub o anumită dimensiune: „Trebuie deci să se ştie că principiul de individuație nu este materia luată în oricare mod, ci doar materia determinată. Şi prin materie determinată înțeleg acea materie considerată sub dimensiuni determinate. Materia înțeleasă astfel nu intră în definiția omului ca om, dar ar intra în definiția lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiție. În definiția omului intră însă materia nedeterminată; în astfel de definiție, de altfel, nu intră acest os, această carne, ci os şi carne luate în mod general, care sunt materia nedeterminată a omului”[54].

în acest sens: Franco CHIEREGHIN, „Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale”, în *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996, 65-86.

[51] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 29, 4.

[52] Cf. B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*. V. *Antropologia filosofica*, 268.

[53] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 11, 1.

[54] TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, 7.

4.2. Persoana umană

Însă pentru Toma noțiunea de individ nu este suficientă pentru a defini omul. Omul este un individ al speciei umane, dar nu orice individ: „Individul particular, mai apoi, se găseşte într-un mod mai perfect în substanțele raționale care au stăpânire asupra propriilor acte, care se mişcă singure şi nu sunt mişcate din exterior precum celelalte ființe: şi acțiunile se verifică tocmai în realitatea particulară. De aceea, între toate substanțele, indivizii de natură rațională au un nume special. Şi acest nume este *persoana*”[55]. Astfel, la Toma conceptul de persoană nu-l exclude pe cel de individ, ci îl presupune; această menționare este importantă, pentru că unii gânditori, chiar interpreți ai lui Toma, fac nu doar o distincție, ci chiar o separare între cele două concepte. În doctrina tomistă se face o distincție logică, nu reală, între persoană şi individ; când vorbim despre individ şi persoană ne referim la o singură realitate, numai că noțiunea de persoană are o semnificație mai mare şi mai bogată decât cea de individ: include şi inteligența, libertatea şi autoconştiința, aspecte ce nu sunt cuprinse în conceptul de individ.

Când vorbeşte despre persoană[56], acceptând definiția lui Boetius (*rationalis naturae individua substantia*), Toma o defineşte ca fiind „ceea ce este mai perfect în toată natura”[57]. Această persoană trebuie înțeleasă ca un *tot subzistent*: un „tot”, pentru că o parte a omului, luată separat, nu se poate numi persoană; „subzistent”, pentru că are autonomie ontologică, subzistând în sine.

Printre caracteristicile persoanei umane trebuie amintită, după subzistență, *raționalitatea* cu care persoana este înzestrată. Această raționalitate trebuie înțeleasă drept capacitate a omului de a se lumina pe sine; iluminându-se, omul îşi cunoaşte ființa şi cunoaşte celelalte ființe cu care este în relație. O altă caracteristică a persoanei este cea a *autofinalității* („perseitas”): omul are ca scop propria perfecțiune; în împlinirea acestei autofinalități, omul trebuie să facă referință la Absolut, adică la scopul ultim[58]. Aceste caracteristici, alături de voință şi libertate, ne oferă o imagine a demnității persoanei umane în viziunea tomistă.

---

[55] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29, 1.

[56] Trebuie specificat că discursul tomist despre persoană este inserat în cel despre Persoanele divine; comunitatea umană este exprimată în raport cu comuniunea trinitară. Discursul despre relațiile trinitare şi subzistența divină este folosit apoi şi în antropologie (cf. Carla Romano, „I fondamenti tomistici del personalismo maritainiano”, în *Conoscere Maritain*, 60).

[57] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29, 3.

[58] Cf. C. Romano, „I fondamenti tomistici del personalismo maritainiano”, 61-62.

Bibliografie

ABBAGNANO Nicola, *Storia della filosofia*, Edizioni TEA, Milano 1995.

Conoscere Maritain, Istituto Marchigiano Maritain, Ancona 1985.

DANCĂ Wilhelm, *Fascinaţia adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Sapientia, Iaşi 2005.

ELDERS Leo J., *La filosofia della natura di San Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

GILSON Étienne, *Tomismul. Introducere în filosofia sfântului Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, Bucureşti 2002.

GRABMANN Martin, *S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.

L'idea di persona, Vita e Pensiero, Milano 1996.

KENNY Anthony, *Toma d'Aquino*, Editura Humanitas, Bucureşti 1998.

MONDIN Battista, *Manuale di filosofia sistematica.* V. *Antropologia filosofica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.

_________, *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş 2006.

PONZALLI Ermanno, *Storia della filosofia occidentale*, Borla, Roma 1984.

TOMA DE AQUINO, *De anima*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *De ente et essentia*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *De malo*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *De Potentia*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *De veritate*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *In I Peri hermeneias*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *In I Sententiarum*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *Summa contra Gentiles*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

_________, *Summa Theologiae*, Desclée et Socii, Romae, Tornaci, Parisiis, Editores Pontificii 1894.

YANNARAS Christos, *Persoană şi Eros*, Anastasia, Bucureşti 2000.

VIOLENȚA DOMESTICĂ DIN PERSPECTIVA TEOLOGIEI PASTORALE

Pr. Corneliu BEREA, SVD[1]

Rezumat: Autorul caută în acest articol să surprindă fenomenul social al violenței domestice în contextul pastoralei obişnuite a Bisericii, cu o atenție specială acordată violenței domestice asupra femeilor şi copiilor în România. Analiza violenței domestice asupra acestor categorii de persoane urmează în mare parte ceea ce afirmă Ana Muntean, profesor la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca (România) într-un articol din 2003. Articolul se încheie cu propuneri pastorale, deja puse în practică în diverse Biserici din lume, prin care se caută combaterea acestui fenomen.
Cuvinte cheie: violență domestică, pastorală, violență asupra femeilor, violență asupra copiilor.

Summary: The author seeks, in this article, to catch the social phenomenon of domestic violence in the context of Church ordinary pastoral, with an especial attention to domestic violence on women and children in Romania. The analysis of domestic violence on these categories of persons follows, in a big part that is affirmed by Ana Muntean, professor at Babes-Bolyai University from Cluj-Napoca (Romania) in an article from 2003. The article ends with pastoral proposals, already applied in different Churches in the world, by which it is sought to combat this phenomenon.
Key words: domestic violence, pastoral, violence on women, violence on children.

Limitele studiului de față

De la început trebuie să menționez faptul că nu am experiență, ca activitate pastorală, în privința violenței familiale sau domestice. Ca preot am întâlnit frecvent persoane victime ale acestei violențe sau persoane care au exercitat şi exercită violențe de diferite tipuri în familiile lor. Abordarea mea este, cu siguranță, mai degrabă pe plan teoretic-pastoral şi de aici derivă titlul dat acestei conferințe.

A trebuit, totodată, să mă concentrez asupra unor anumite forme de violență domestică. Mai exact, nu ating cazurile de violențe domestice asupra bărbatului, nici violențele asupra bătrânilor, nici nu tratez explicit

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi: email corneliubereasvd@gmail.com.

violențele de natură sexuală exercitate asupra copiilor[2]. Am luat în considerare cazurile cele mai frecvente, probabil, de violență intrafamilială, cele exercitate asupra soției/mamei şi asupra copiilor. Paradoxal, deşi mai frecvente, fiind de-a dreptul un fenomen social, ele în teologia pastorală sunt tratate extrem de rar şi doar periferic. Mai corect spus, ele sunt aproape absente în teologia pastorală familială. Fenomenul este tratat rar, repet, deşi în Europa violența domestică este cauza principală a morții femeilor între 15 şi 60 de ani[3].

Ana Muntean, cadru universitar la Facultatea de Psihologie a Universității Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca, remarca şi un alt aspect: „Deşi violența domestică este un fenomen care a însoțit dintotdeauna construirea şi dinamica familiei, intrarea ei în atenția *ştiințelor juridice şi sociale* este de dată recentă. Doar în ultimii douăzeci de ani ştiințele sociale şi reglementările legale internaționale fac referință la violența domestică"[4]. Spre exemplu, primele adăposturi pentru femeile victime ale violenței domestice au apărut în Anglia şi SUA în anii '70, la aproximativ un secol după înființarea primelor adăposturi pentru animale abandonate[5].

1. Violența domestică asupra femeilor şi implicațiile pastorale

Femeile, copiii şi bătrânii sunt cei care suferă violențe tocmai în locul în care ar trebui să existe iubire, primire şi acceptare, adică propria familie, propria casă. Acest tip de violență, numit şi familială sau domestică, reprezintă una dintre violările drepturilor omului. Sensibilitatea internațională cu privire la acest subiect a crescut: pe 19 şi pe 25 noiembrie, în fiecare an, sunt celebrate „Ziua Mondială pentru prevenirea abuzului împotriva copiilor", respectiv „Ziua internațională pentru eliminarea violenței împotriva femeilor"[6].

---

[2] Referitor la cazurile de violență sexuală domestică din punct de vedere pastoral, merită atenție cele propuse de episcopii din SUA, Canada şi Noua Zeelandă: Cf. NCCB/USCC, *«Walk in the Light»: a Pastoral Response to Child Sexual Abuse (1995)*: www.usccb.org/laity/walk.shtml.

[3] Cf. F. Occhetta, „La violenza domestica contro bambini, donne e anziani", *La civiltà cattolica* 3792 (2008) 556.

[4] A. Muntean, „Violența în familie", în G. Ferréol – A. Neculau, ed., *Violența. Aspecte psihosociale*, col. Psihologie aplicată, Polirom, Iaşi 2003, 139.

[5] Cf. A. Muntean, „Violența în familie", 139.

[6] Datele au fost stabilite de Adunarea Generală a ONU, cu Rezoluția nr. 54/134 din 17 decembrie 1999. Tema violenței familiale a fost tratată tot mai des în ultimele 3-4 decenii. Amintim convențiile cu privire la „Eliminarea oricărei forme de discriminare împotriva femeilor" (adoptată de Adunarea Generală a Națiunilor Unite, 1979), „Convenția asupra Drepturilor copilului" (1990), cea despre „Eliminarea violenței împotriva femeilor" (1993), „Platforma de acțiune" adoptată cu ocazia celei de-a patra Conferințe Internaționale cu

Principala funcție a familiei şi a părinților, ca atare, este protejarea copiilor. Acest rol trece în plan secundar în cazul violenței domestice, pentru că foarte adesea copiii sunt victime. Dar această afirmație nu este atât de evidentă. Se rămâne totuşi alături de partenerul violent. Soțiile spun, în general, că atunci când nu e violent, soțul lor este bun. Copiii au nevoie de părinți. Adesea propriile rude, proprii prieteni au situații asemănătoare. Soțiile nu au unde să meargă cu copiii lor, separând-se de soți... Lista poate continua. În plus, cele mai multe femei conştientizează implicațiile violenței în familie abia când văd reacțiile copiilor: responsabilitatea maternă devine atunci mai acută.

Dacă familia reprezintă celula de bază a societății, nu ar fi normal ca implicit ea să-şi apere membrii cei mai slabi? Ba da. Cu toate acestea... mentalitatea noastră generală este că dincolo de uşile unei familii nu putem sau nu trebuie să intervenim. Tocmai însă, de exemplu, din cauza abuzurilor făcute asupra copiilor, s-au înființat serviciile de protecție socială a copilului. Statisticile, oricât de multe studii s-au făcut până acum, nu arată decât vârful aisbergului, şi asta nu doar în România. Aceeaşi Ana Muntean oferă şi statistici din diferite țări. S-ar putea să fim surprinşi. Cu referință strict la femei, luând în considerare nu durata cât stă o femeie alături de partener, ci întreaga viață a femeii, începând cu propria familie de origine, cifrele arată astfel: în Elveția o femeie din cinci (21%) suportă violențe în familie în timpul vieții; în Finlanda 22%; în Canada 29%, în Franța 10%[7].

Când raportul de forțe într-o familie este egal, adică puterea de decizie aparține ambilor parteneri, riscul de violență domestică e foarte scăzut. Când raportul este unul de dominare-supunere, violența ia adesea forme punitive. Limitele comportamentului social uman, şi aici intră şi cel familial, sunt impuse de regulile moralei. Regulile morale sunt actul de identitate al individului. Dar o gândire bazată pe principii şi valori morale există în câte cupluri?

Ana Muntean enumeră 14 aspecte specifice ale violenței domestice. Ar merita să fie examinate toate, dar mă limitez să le amintesc numai pe următoarele:

- *Accesul permanent al agresorului la victimă*. Cum se poate apăra o victimă atunci când chiar ea consideră că spațiul familial este unul privat? Agresorul are un control total asupra victimelor şi va amplifica starea de neputință, de violență, de lipsă de apărare care deja există în familie.

---

privire la Femei (Pekin, 1995), precum şi „A doua Adunare Mondială cu privire la bătrânețe" din 2002. Cf. F. Occhetta, „La violenza domestica contro bambini, donne e anziani", 552-563.

[7] Cf. A. Muntean, „Violența în familie", 140.

- *Angrenarea întregului sistem al familiei*. Când un singur membru al unei familii este victimă a violenței, toți membrii acelei familii vor fi victime directe sau indirecte ale agresivității. Un agresor, dar mai multe victime, mai multe vieți trăite sub semnul stresului continuu provocat de o violență continuă sau temporară.
- *Relațiile emoționale sunt afectate*. Afectate poate că nu e cel mai bun termen. Ana Muntean foloseşte de fapt o altă expresie: „pervertire a relațiilor emoționale". Mai precis: victima se ataşează tot mai mult de agresor. Dacă agresorul intercalează între perioadele de violență momente sau perioade de afecțiune, de înțelegere şi sprijin față de victimă, aceasta trăieşte un asemenea amestec de trăiri negative şi pozitive simultan, încât nu mai are nici o reacție de apărare. Aşa se explică de ce multe soții, victime ale violenței din partea soțului, sunt condamnate de copiii lor ca mame: aceşti copii nu înțeleg cum se poate ca o mamă să se ataşeze încă mai mult de un soț violent, să-l scuze mereu, să-i ia apărarea în fața copiilor etc.
- *Caracterul secret, privat: victima are puține resurse de sprijin*. Ştiind că tocmai în familia lor se întâmplă ceea ce se întâmplă, conştiința unei anumite ruşini determină ca victimele să nu vorbească despre ceea ce are loc. Socialul nu intervine şi adesea agresorul interzice mai mult sau mai puțin explicit discuția cu familia şi cu prietenii pe tema violenței.
- *Gradul ridicat de toleranță față de acest fenomen din partea mentalității comune*. James Madison Mannon, un profesor american de sociologie, vorbea în 1997 despre triunghiul violenței domestice: agresor – victimă – „gardianul absent"[8]. Imaginea a devenit foarte comună din acel moment şi foarte folosită în diferite studii de specialitate. Cine este gardianul? Opinia publică, preotul, vecinii, rudele... De ce nu intervin? Din multe motive, dar unul dintre cele care pot să ne alarmeze mai mult este acesta: pentru că nu ne mai interesează. Ne-am obişnuit să fim violenți şi să vedem violență. Fenomenul ar fi diferit dacă gardianul ar fi alert, treaz, prezent. Victimele sunt întâmpinate cu reticență, iar serviciile de îngrijire superficiale. „Dacă stă cu el, înseamnă că-i place aşa!" „Nu mă mai amestec, pentru că tocmai soția lui m-a luat la rost, că de ce mă bag eu în familia ei!" De câte ori nu am auzit noi astfel de reacții, mai mult sau mai puțin asemănătoare? Absența specialiştilor, a legilor şi serviciilor, precum

---

[8] Cf. J.M. MANNON, „Domestic and Intimate Violence: an Application of Routine Activities Theory", în *Agression and Violent Behavior*, Pergamon 1997, vol. II, nr. 1, 9-24. Mannon dezvoltă, de fapt, perspectiva teorică despre „activitățile de rutină", dezvoltată de Cohen şi Felson în 1979, care vorbeau despre „gardian" cu referire la cetățenii obişnuiți, care merg zilnic la muncă, precum şi la camerele de supraveghere, alarme şi încuietori: cf. Lawrence E. COHEN – Marcus FELSON, „Social Change and Crime Rate Trends: A Routine Activity Approach", *American Sociological Review*, 44 (1979) 588-605.

şi mentalitatea tolerantă transformă fenomenul într-o boală socială puțin cunoscută, ignorată, cu manifestări dureroase şi durabile[9].

2. Violența domestică asupra copiilor şi implicațiile ei pastorale

La 12 octombrie 2006, UNICEF a publicat un *Raport* despre fenomenul violenței asupra copiilor, care examina violența fizică şi psihologică, discriminarea, abandonarea şi maltratările. Raportul examina, totodată, abuzurile sexuale în interiorul familiei respectivilor copii, pedepsele corporale şi umilitoare din şcoli, problema bandelor de copii de pe străzi, înrolarea copiilor în armată ca soldați etc[10].

Violența asupra copiilor: vorbim despre o violență exercitată asupra a milioane de persoane, printre cele mai neapărate şi mai neajutorate. În anul 2000 se estima că în fiecare an, în lume, între 133 şi 275 de milioane de minori sunt victime ale violențelor fizice, sexuale, psihologice[11]. În 2002, mai multe posturi de televiziune au arătat, uneori de-a lungul mai multor zile, cazurile disperate ale unor familii despre care mass-media aflase, legate de violența familială asupra copiilor. Nimeni nu s-a arătat indignat la televizor de faptul că, în acelaşi an 2002, fuseseră asasinați în lume circa 53.000 de copii. Nu vorbim despre avorturi. Nouă, celor de azi, ne este specific să fim foarte curioşi față de evenimentele izolate, dar deloc sensibili la fenomenul ca atare, ca problemă a omenirii.

Violența asupra copiilor este cel mai adesea efectul unor raporturi defectuoase dintre părinți şi foarte adesea este asociată cu violența asupra femeii, soție şi mamă. Convenția cu privire la drepturile copilului reprezintă instrumentul juridic vincolant pentru statele care o ratifică (până acum 193 de state); ea însă nu conține indicații cu privire la modul în care trebuie însoțite victimele violenței, nici cum pot fi ele vindecate. Aici ar trebui să intervină acțiunea pastorală.

De regulă, în cele mai multe comunități, dacă există familii violente, ele sunt marginalizate. Din rândul familiilor violente provin însă cei mai

---

[9] A. MUNTEAN, „Violența în familie", 146-150.

[10] Raportul a fost întocmit la cererea secretarului general al Națiunilor Unite. Redactat ca formă finală de Paul Sergio Pinheiro, World Report on Violence against Children a fost prezentat la Biroul ONU de la Geneva la 20 noiembrie 2006, ca rod al colaborării dintre Oficiul Înaltului Comisar pentru Drepturile Omului, UNICEF şi Organizația Mondială a Sănătății (OMS). La nivel mondial, un studiu fundamental despre această temă este „Raportul ONU despre violența împotriva copiilor" din octombrie 1996. Cf. G. DE ROSA, „La violenza sui bambini", *La Civiltà cattolica* 3760 (2007) 360-368.

[11] Cf. *Behind Closed Doors: The Impact of Domestic Violence on Children*, Unicef, Londra 2006.

mulți copii analfabeți sau cu abandon şcolar. Absența planurilor de viitor din partea celor supuşi violenței este o altă caracteristică a acestor copii[12].

Aceste aspecte interesează direct acțiunea pastorală. Ca şi în cazul abuzurilor domestice de natură sexuală, victimele violenței se întreabă: Unde era Dumnezeu sau unde este El când toate acestea ni se întâmplă? De ce le permite? Cum se poate afirma că Dumnezeu ne iubeşte şi, în acelaşi timp, să suport astfel de violențe? A ajunge la un moment al iertării este ceva la capătul unui drum lung, iar iertarea sacramentală implică în mod necesar un astfel de drum.

3. Câteva propuneri pastorale utile

Conferința Episcopală Nordamericană, în documentul ei deja amintit („*Walk in the Light*”*: a Pastoral Response to Child Sexual Abuse*, 1995) propunea ca în unele comunități creştine să fie create oficii parohiale speciale în cadrul cărora să fie posibile denunțarea abuzurilor şi începerea unui drum de reconciliere. Aceleaşi oficii i-ar putea informa pe credincioşi cu privire la diferitele aspecte juridice şi morale ale temei violenței domestice. Parohilor li s-a cerut să-i informeze pe credincioşi cu privire la fenomen în cadrul predicilor. S-au format grupuri speciale de rugăciune, care să ajute victimele abuzurilor pentru a începe o nouă viață.

În 1992, NCCB/USCC (Conferința Episcopală a SUA, alături de episcopii din Canada şi Noua Zeelandă) publica documentul „*When I call for Help*”: *A Pastoral Response to Domestic Violence Against Women*, cu o reeditare şi revizuită, publicată ulterior după zece ani, în 2002[13]. Documentul explică dimensiunile problemei. Societatea şi mass-media au o mare responsabilitate. Plecând de la faptul că Isus le-a respectat pe femei, documentul îi condamnă ferm pe toți cei care-şi justifică agresiunile împotriva femeii prin Biblie. Răspunsul pastoral dat victimelor, mai continuă documentul, se poate da prin oferirea de adăposturi victimelor, atingerea problemei la cursul de pregătire la căsătorie, o informare mai bună despre violența domestică. În fine, documentul mai specifică ceva important: nici o femeie nu va ieşi din starea ei de victimă doar prin teorii despre violență domestică, ci prin propuneri concrete, pe care ea să le poată pune în practică şi ieşi din situație.

[12] A. MUNTEAN, „Violența în familie”, 150-153.
[13] Cf. www.nccbuscc.org/laity/help.shtml.

Bibliografie

Behind Closed Doors: The Impact of Domestic Violence on Children, Londra, Unicef 2006.

Cohen Lawrence E. – Felson Marcus, «Social Change and Crime Rate Trends: A Routine Activity Approach», în *American Sociological Review*, 44 (1979) 588-605.

De Rosa G., «La violenza sui bambini», *La Civiltà cattolica*, 3760 (2007) 360-368.

Mannon J.M., „Domestic and Intimate Violence: an Application of Routine Activities Theory”, în *Agression and Violent Behavior*, Pergamon 1997, vol. II, nr. 1, 9-24.

Muntean A., „Violența în familie”, în G. Ferréol – A. Neculau, ed., *Violența. Aspecte psihosociale*, col. Psihologie aplicată, Polirom, Iaşi 2003, 139-155.

Occhetta F., «La violenza domestica contro bambini, donne e anziani», *La civiltà cattolica*, 3792 (2008) 552-563.

VOCILE CASTRAȚILOR ÎN MUZICA EPOCII BAROCE

Lect. univ. dr. pr. Florin SPĂTARIU[1]

Sumar: Pornind de la exemplul celebrului cântăreț castrat Farinelli, părintele Florin Spătartiu în studiul de față are analizează, la prima vedere, o anomalie care a existat şi a cuprins întreaga Europă pe o durată de circa 200 de ani, şi anume, vocile castraților în muzica epocii baroce. Aceşti cântăreți au reprezentat o categorie de artişti care a dominat panorama muzicală occidentală începând cu ultimul deceniu al secolului al XVI-lea până în perioada clasicismului, favorizând apariția unor unor capodopere muzicale inegalabile avându-i ca autori pe Händel, Bach, Purcell, Scarlett etc., destinate, în mare parte, acestor voci rare. Autorultratează mai întâi aspectele istorice, evidențiind apariția acestui fenomen şi modul în care s-a fundamentat în cel de-al doilea mileniu creştin, dar totodatăşi aspectele muzicale. În concluzia acestui articol, părintele subliniază că, chiar dacă nouă astăzi acest mod de a realiza muzica ni se pare ciudat şi deviant de la natură, pentru muzicienii epocii baroce era o ocazie de a crea, interpreta şi lăsa omenirii valori muzicale unice, chiar dacă cu prețul sacrificiului atâtor vieți normale.
Cuvinte cheie: muzică, epocă barocă, castrat, fenomen muzical, capodoperă muzicală, voce, cântăreț, muzicieni, artist, creştinătate.

Summary: Starting with the example of the famous emasculated singer Farinelli, father Florin Spatartiu, in this study analyses, at first view, an anomaly that existed and covered the entire Europe during over 200 years, namely, the voices of emasculated people in Baroque era music. These singers represented a category of artists that dominated the Western musical panorama beginning with the last decade of XVI century till classicism period, favoring the appearance of some unequaled musical masterpieces, having as authors Händel, Bach, Purcell, Scarlett etc., meant, in a great part, for these rare voices. The author treats, first of all, the historical aspects, underlining the appearance of this phenomenon and the way it underlied in the second Christian millennium, but at the same time, the music aspects. In the conclusion of this article father underlines that even if we think this way of realizing music to be strange and deviating from nature, for musicians of the Baroque era it was an opportunity to create, render and offer to the humanity unique music values, even if it means the sacrifice of so many normal lives.
Key words: music, Baroque era, emasculated, music phenomenon, music masterpiece, voice, singer, musicians, artists, Christianity.

[1] Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi: email padreflorin@yahoo.com

Cine nu a auzit oare de celebrul cântăreţ Farinelli? Răspunsul cel mai scurt este că Farinelli a fost unul dintre marii cântăreți castrați ai Epocii baroce. Legendele despre el se țin lanţ, unele fiind mai interesante decât altele. Chiar şi lumea filmului a speculat la maximum istoriile despre acest personaj, realizând ecranizări dintre cele mai interesante, în mare parte cu iz artistic, dar şi cu mult adevăr istoric. Dar oare acest personaj, care a existat în realitate în Epoca barocă, era singurul? Nicidecum. Asemenea lui erau alte câteva mii de cântăreți, evident că nu toți în aceeaşi postură a celebrității, dar existau. În următoarele rânduri încerc să ofer o panoramă succintă a acestui fenomen al cântăreților castrați, care a cuprins Italia la început, apoi întreg Occidentul într-o manieră unică în istorie.

Încă de la început pare un paradox să vorbim despre o anomalie în calitate de element component al unei epoci muzicale, aşa cum s-a întâmplat în Epoca barocă. Cu toate că fenomenul poate fi definit ca „anomalie”, totuşi el a existat şi a cuprins întreaga Europă, plecând din Italia, pentru o durată de circa 200 de ani, favorizând apariția unor capodopere muzicale inegalabile din partea lui Händel, Bach, Purcell, Scarlatti, Bononcini, Rameau etc., destinate în mare parte acestor voci unice: vocile castraților.

Fără a intra într-o analiză medicală de specialitate, spunem doar că fenomenul castrării în Epoca barocă se baza pe intervenția chirurgicală asupra unui copil de circa 7-9 ani, cu perspective vocale bune, prin care i se extirpau testiculele. Lipsa producerii testeteronului avea ca efect, printre altele, blocarea producerii hormonilor şi inclusiv a dezvoltării (îngroşării) coardelor vocale de copil[2]. Avantajul muzical de mai târziu era volumul fonator mare al cântărețului înzestrat cu plămâni de adult, dar cu voce cristalină de copil. De aici rezultau şi posibilitatea susținerii unor sunete extrem de lungi şi agilitatea vocală ieşită din comun.

Cântăreții castrați au reprezentat o categorie de artişti care a dominat panorama muzicală occidentală începând cu ultimul deceniu al sec. al XVI-lea până în clasicism. Spre anul 1800 el încetează ca fenomen larg răspândit, dar persistă prin cazuri izolate până după 1900. În cele ce urmează se simte nevoia unei scurte analize istorice, apoi a uneia muzicale a problematicii expuse în titlul dezbaterii de față.

1. Aspecte istorice

De unde a pornit acest fenomen şi cum s-a fundamentat el în al doilea mileniu creştin? Făcând abstracție de Anticihitate, unde castrarea era folosită în alte scopuri, cum ar fi pedeapsa pentru un delict (la chinezi, egipteni etc.), sau pentru crearea unei clase sociale speciale în țările arabe, mai

---

[2] http://search.yahoo.com/search; castrazione_wickipedia

ales în cele musulmane (păzitorii de haremuri, soldaţi în gărzile personale ale califului sau sultanului), originea creştină a fenomenului se vrea argumentată, în mod eronat, scripturistic.

Încă din primele timpuri ale Bisericii, apostolul Pavel dă normative severe cu privire la funcţia femeii în cadrul unei adunări publice din biserică. Sunt două referinţe în acest sens, regăsite în Scrisoarea către Corinteni: *Femeile trebuie să tacă în biserică* (1 *Cor* 14, 34); a doua referinţă se află în aceeaşi scrisoare: *Femeia să* înveţe *în tăcere supunerea. Să nu fie nici una care să* înveţe*, nici să-*şi *exercite autoritatea asupra celorlalţi, căci este ruşinos ca o femeie să vorbească în biserică. Iar dacă voiesc să* înveţe *ceva, să întrebe pe bărbaţii lor acasă* (1 *Cor* 14, 35). Însă interpretarea acestui precept a fost aplicată în mod eronat cântului şi a luat o turnură aparte pentru muzica sacră şi nu numai: Biserica a interzis prezenţa vocilor feminine atât în muzica sacră, cât şi în cea corală laică. Pe de altă parte, de-a lungul Evului Mediu, până în Epoca renascentistă, lipsa vocilor feminine în muzica sacră nu a reprezentat nici o problemă, deoarece vocile limpezi şi strălucitoare ale copiilor corişti (băieţi) din *Schola cantorum* rezolvau situaţia. Problema apărea în polifoniile mai complexe, care luau amploare tot mai mult după secolul al XIV-lea în Flandra. Vocile copiilor nu erau suficient de puternice pentru a susţine partea de *sopran* şi *contralto*, acest lucru datorându-se volumului fonic redus al unui copil cântăreţ, fenomenului schimbării vocii şi dificultăţii citirii partiturilor. Într-o primă etapă, şi această problemă a fost rezolvată de falsetiştii[3] „importaţi" din Spania, muzicieni care au deţinut monopolul muzical pentru mult timp în capelele muzicale din Flandra şi în cadrul Capelei Sixtine. Însă ei nu puteau acoperi întreaga arie geografică a Occidentului. Problema a fost rezolvată printr-o „anomalie" creată în acest scop: castrarea copiilor înainte de schimbarea vocii, pentru a li se păstra nealterată calitatea timbrală a culorii glasului, clădită apoi pe volumul sonor degajat de capacitatea pulmonară a bărbatului matur. Aceştia erau deci cei care înlocuiau vocile feminine (sopran şi alto) din corurile bisericeşti şi de operă. Însă ei nu se regăseau numai în formaţiile corale. Unii aveau calităţi vocale excepţionale, care apoi, favorizate de o pregătire muzicală solidă, dădeau naştere unei adevărate elite de solişti de operă şi oratorii. Documentele timpului spun că numai în Italia secolului al XVIII-lea erau mai bine de 4.000 de astfel de cântăreţi.

---

[3]. Falsetist era numit acel muzician bărbat care ştia să-şi folosească vocea în registrul supra-acut pentru a cânta în falset. Vocea sa, printr-o tehnică specială, cânta în falset, imitând vocea feminină de sopran sau de alto. Însă volumul fonic era mai redus comparativ cu cel al unei voci de castrat, care putea să fie dublu sau chiar triplu. Apoi, timbrul falsetiştilor imita timbrul feminin, pe când cel al castraţilor era un timbru natural; era vocea cristalină de copil.

Această „manie” pentru cântăreţii bărbaţi cu voce de *sopran* şi *alto* provine din Italia şi coincide în mod fericit cu apariţia şi dezvoltarea operei, unde ei erau protagoniştii de neînlocuit în rolurile solistice travestite. Faima lor devine atât de mare, încât conducătorii şi personalităţile publice îi asociau funcţiei lor de conducere, având influenţe majore în luarea deciziilor politice. Pe de altă parte, castraţii erau deseori subiectul satirelor şi jurnalelor timpului care îi denigrau. Cu toate acestea, în Epoca barocă ei reprezentau categoria interpreţilor vocali de elită.

Prezenţa lor era necesară însă şi în corurile bisericeşti. Primii castraţi admişi în corul Capelei Sixtine au fost Pietro Folignati şi Girolamo Rosini în 1599. Papa Clement al VIII-lea era deosebit de mulţumit de prestaţia muzicienilor castraţi italieni (deşi oficial era dezaprobat statutul lor) şi datorită faptului că aceştia i-au înlocuit pe muzicienii falsetişti spanioli, de altfel, deosebit de costisitori pentru serviciile lor muzicale.

În scurt timp, numeroase personalităţi publice romane au aprobat şi favorizat fenomenul cântăreţilor castraţi, atunci când le-au auzit glasurile cristaline. Merită să amintim şi câteva nume de muzicieni castraţi care au făcut carieră şi sunt renumiţi în istoria muzicii: *Baldassare Ferri* (1610-1680) a intrat de tânăr în serviciul lui Ladislau al Poloniei, unde a rămas până în 1655, după care s-a transferat la Viena. A fost considerat unul dintre cei mai mari cântăreţi castraţi în acel timp datorită ambitusului vocii şi agilităţii tehnice. *Francesco Bernardi*, supranumit şi „Senesino” (1680-1750), contraltist. A activat la Londra între anii 1719-1736, colaborând cu Händel la opere şi oratorii. Acestuia Händel i-a dedicat 17 dintre compoziţiile sale. *Gaetano Majorano*, supranumit şi „Caffarelli” (1710-1738), s-a afirmat în teatrele italiene şi europene datorită tehnicii sale de virtuozitate, executând creaţii de Leo, Vinvi, Hasse, Galuppi şi Jommelli. Rossini îl citează prin Don Bartolo în opera „Bărbierul din Sevilla”. *Gioacchino Conti*, numit şi „Giyiello” (1714-1761), a activat la Roma, Napoli, Veneţia, Lisabona, Londra, interpretând creaţii din Fr. Leo, Händel, Hasse, Jommelli şi Perey. *Giovanni Carestini*, cunoscut sub numele de „Cusanino” (1705-1760), a debutat în 1712 la Capranica, în Roma, în rolul Costanţei din opera „Griselda” de Alexandro Scarlatti. A rivalizat la Londra cu Farinelli în execuţia operelor lui Händel. *Giovanni Grossi* (1635-1697) era cunoscut sub numele de „Siface” datorită excelentei interpretări a personajului în cauză din opera Scipione Africanul de Francesco Cavalli. Purcell i-a demonstrat admiraţia dedicându-i o compoziţie pentru clavecin. *Luigi Lodovico Marchesi*, poreclit „Marchesini” (1754-1829), a fost unul dintre castraţii care s-au remarcat datorită virtuozităţii vocale, provocând admiraţia publicului din Italia, München, Viena, Londra şi Petersburg. S-a specializat în repertoriul lui Sarti, Zingarelli şi Mayr. *Loreto Vittori,* pseudonim

al lui Oberto Rovitti (1604-1670), a fost în seviciul Curţii conţilor de Medici, apoi s-a transferat la Roma, unde a făcut parte din Capela Pontificală. *Antonio Maria Bernacchi* (1685-1756), contraltist de mare valoare, a cucerit publicul din Austria, Germania, Italia. La Londra a concurat cu Senesino în intepretarea ariilor händeliene. S-a remarcat prin perfecta stăpânire a tehnicii ornamentelor. A fost, printre altele, şi profesorul lui Farinelli. *Gaetano Guadagni* (1725-1792) şi-a început cariera la Padova, apoi s-a transferat la Londra, unde Händel i-a încredinţat părţile de contralto din oratoriile „Messiah" şi „Samson".

Castraţii au activat, paradoxal, mult timp şi în corul Capelei Sixtine şi în alte coruri bisericeşti, chiar şi după ce le-a scăzut faima în muzica de operă. Giovanni Battista Velutti a fost ultimul dintre marii muzicieni castraţi, activ în muzica de operă. Mayerber i-a dedicat opera „Cruciatul în Egipt" (1824), special compusă pentru el. Un alt muzician castrat, Domenico Mustafa, a fost responsabilul muzicii Capelei pontificale până în anul 1902. Din fericire, s-a păstrat o înregistrare cu ultimul castrat care cânta în corul Capelei Sixtine; numele lui este Allesandro Moreschi (1858-1922). Deşi înregistrarea, cu aparatele limitate în acea epocă, nu poate să reproducă prea fidel vocea lui, totuşi ea ne dă o idee destul de bună despre ce putea să însemne o voce reală a unui castrat.

2. Aspecte muzicale

Unul dintre autorii care analizează deosebit de competent această categorie de cântăreţi este Henry Pleasants. În cartea sa „The Great Singers", îi caracterizează astfel pe aceşti cântăreţi: *Urmările vocale ale castrării erau* şi *de altă natură, în afară de simpla perpetuare a vocii cristaline de copil. El, castratul, continua să se dezvolte fizic,* şi *la fel se întâmpla* şi *cu vocea lui din punctul de vedere al volumului fonator, nu însă* şi *al timbrului. Datorită disciplinei rigide la care era supus copilul, capacităţile lui pulmonare* şi *cutia toracică se măreau în mod considerabil, permiţându-i să susţină un sunet chiar până la un minut, fapt ce era peste capacitatea normală o oricărui cântăreţ adult, bărbat sau femeie, cu voce normală. Castratul matur era o* «sopranӑ», *sau o* «contraltistă», *cu alte cuvinte, o altă faţetă a copilului* înveşmântat *cu toate resursele fizice ale omului matur*[4].

Chiar şi între castraţi exista o ierarhie: vocile de *sopran* erau considerate a fi cele mai bune şi, în consecinţă, cele mai căutate. Vocile de *contralto* erau pe locul al doilea şi datorită faptului că erau mai multe decât cele de *sopran*. Ierarhia era dictată apoi şi de preferinţa publicului, de rolurile predominante în opere şi de remuneraţia pe măsură. Cu toate acestea, sta-

---

[4] Henry PLEASANTS, *The Great Singers*, Macmillan Publishing, London 1983, 74.

tutul şi privilegiile muzicienilor castrați erau în parte favorabile lor, dar, pe de altă parte, îi dezavantajau. Favorurile erau de ordin muzical (adorați de public), politic (erau mereu în preajma guvernanților), financiar (erau plătiți cu sume mari pentru prestațiile lor muzicale). Dezavantajele însă îi afectau din punct de vedere uman (o constituție fizică cu caractistici feminine), familial (nu puteau să-şi întemeieze o familie), social (judecați mereu cu reticență de ceilalți), religios (priviți cu suspiciune şi compasiune deranjantă). Şi, cu toate acestea, ei reprezentau elita interpreților vocali. Datorită lor s-au născut capodopere muzicale inegalabile în istoria muzicii baroce. Dacă astăzi, de exemplu, operele lui Händel se cântă foarte rar, sau doar câteva dintre cele peste 40 de opusuri ale acestui gen, faptul se datorează în mare parte dificultăților vocale din arii. Virtuozitatea excepțională şi frazele melodice deosebit de lungi erau apanajul castraților. În aceste momente ei îşi etalau toate calitățile vocale şi tehnice, impresionând publicul până la delir. O arie de virtuozitate, aşa cum este, de exemplu, aria *Agitata da due venti* de Vivaldi, pentru interpreții contemporani este un examen serios şi poate chiar imposibil de interpretat. Pentru o voce de castrat însă era momentul în care hipnotiza publicul, iar el îşi construia o faimă unică.

Exemplele muzicale din literatura barocă, cu arii de virtuozitate special compuse pentru aceşti cântăreți, ar putea continua la nesfârşit; ele însă nu ar face altceva decât să mărească tot mai mult admirația noastră față de calitățile biologico-tehnice ale acestor cântăreți. Am putea spune şi noi împreună cu Richard Harvell că „muzica barocă era destinată în mare parte lor, iar ei parcă erau născuți pentru această muzică”[5].

În concluzia acestor câteva rânduri, se poate vedea că analiza istorică îşi spune şi aici cuvântul: ceea ce nouă astăzi ni se pare un fenomen ciudat şi o deviere de la natură, pentru muzicienii Epocii baroce era o ocazie de a crea, interpreta şi lăsa omenirii valori muzicale unice. Celebra sintagmă „scopul scuză mijloacele”, în cazul cântăreților castrați, a avut ca rezultat un patrimoniu muzical inegalabil, chiar dacă a costat sacrificiul atâtor vieți normale de copii şi apoi de oameni stigmatizați ireversibil. Dar oare, în afară de lucrurile vizibile şi imediate, ce stă la baza misterului muzicii, dacă nu o continuă jertfă din partea artistului, fie el compozitor sau interpret?

[5]. Richard Harvell, *Clopotele*, Editura Litera, Bucureşti 2010, 236.

CĂRȚILE NOASTRE

***Vechiul Testament. II. Cărțile istorice. Volumul I (Iosue, Judecători, Rut, 1-2Samuel, 1-2Regi, 1-2Cronici)*, traducere şi note pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Patraşcu, Iaşi 2012, 730 p., 15x21, ISBN 978-606-578-045-3.**

După jumătate de secol, invitația Conciliului rămâne valabilă, ba chiar este intensificată: „Creştinii trebuie să aibă acces larg la Sfânta Scriptură" (*Dei Verbum*, 22). Ca urmare a acestor cuvinte, Biblia a fost tradusă în peste 400 de limbi, astfel încât 9 din 10 persoane care ştiu să citească pot avea acces la ea. În felul acesta, evanghelizarea a devenit mai uşoară, datorită accesibilității şi interesului oferit citirii cărții sfinte şi, în acelaşi timp, mai grea, din cauza întrebărilor care vin din partea laicilor, precum şi ale celor de diferite confesiuni.

Pentru creştinii romano-catolici din România, bucuria de a avea o Biblie în traducere catolică a început în anul 2002, când a fost publicat „Noul Testament", tradus fiind de pr. Alois Bulai şi pr. Anton Budău (†), şi a continuat prin apariția Cărții Psalmilor în anul 2005, tradusă de pr. Alois Bulai, pr. Anton Budău (†) şi pr. Iosif Răchiteanu. La sfârşitul anului 2011, a apărut volumul I din Vechiul Testament: „Pentateuhul", în traducerea pr. Alois Bulai şi a pr. Eduard Pătraşcu.

Pentru a mai face un pas spre a vedea ediția catolică a Bibliei, Editura „Sapientia" publică al doilea volum din Vechiul Testament: „Cărțile istorice. I", în traducerea pr. Alois Bulai şi a pr. Eduard Pătraşcu, care cuprinde prima parte a cărților istorice: *Cartea lui Iosue*, *Cartea Judecătorilor*, *Cartea lui Rut*, *Cărțile 1 şi 2 ale lui Samuel*, *Cărțile 1 şi 2 ale Regilor*, *Cărțile 1 şi 2 ale Cronicilor*, urmând ca în volumul al treilea al Vechiului Testament să fie inclusă a doua parte a cărților istorice.

Pentru a mulțumi Domnului pentru acest dar al său pentru noi, creaturile sale, consider că este un moment propice să spunem împreună cu sfântul Augustin: „Scripturile tale, Doamne, să fie bucuriile mele curate, să nu mă înşel niciodată de ele şi nici pe alții să nu-i înşel cu ele. Oferă-mi, Doamne, putere şi lumină în reflecțiile mele asupra tainelor legilor tale, nu închide uşa celui care bate, căci nu fără un scop ai făcut, Doamne, să fie scrise atâtea pagini pline de mister. Iată, vocea ta, Doamne, este bucuria mea. Vocea ta este voința superioară la tot ceea ce există. Doamne, voi mărturisi altora tot ceea ce mi-ai descoperit în cărțile tale!" (*Confesiuni*)

Cosmin Cimpoeşu

Vechiul Testament. III. Cărțile istorice. Volumul II **(Esdra, Nehemia, Estera, Tobia, Iudita, 1 şi 2 Macabei), traducere şi note pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Patraşcu, Iaşi 2012, 416 p., 15x21, ISBN 978-606-578-046-0.**

Interesul pentru studiul Vechiului Testament a primit un important impuls din partea papei Benedict al XV-lea, care, cu ocazia celui de-al XV-lea centenar al morții sfântului Ieronim, a publicat enciclica *Spiritus Paraclitus*. Subliniind importanța Vechiului Testament pentru Biserica Catolică, Sfântul Părinte scria: „Sfântul Ieronim, traducătorul Vulgatei, arăta că «fluviul Scripturii se naşte din două râuri, care sunt Vechiul şi Noul Testament, şi pe fiecare mal creşte un arbore care este însuşi Cristos»".

Pentru a ne ajuta să ne apropiem mai mult de acest „fluviu al Scripturii", Editura „Sapientia" continuă publicarea cărților Vechiului Testament, în traducerea pr. Alois Bulai şi pr. Eduard Pătraşcu. După publicarea într-un prim volum a primelor cinci cărți ale Vechiului Testament (Pentateuhul), au urmat cărțile istorice. Acestea, fiind mai multe, au fost împărțite în două volume: II/1 (*Cartea lui Iosue*,*Cartea Judecătorilor*, *Cartea lui Rut*, *Cărțile 1 şi 2 ale lui Samuel*, *Cărțile 1 şi 2 ale Regilor*, *Cărțile 1 şi 2 ale Cronicilor*) şi II/2. Primul a apărut deja în luna mai. Acum este publicat volumul II/2, care cuprinde: *Cartea lui Esdra, Cartea lui Nehemia, Cartea Esterei, Cartea lui Tobia, Cartea Iuditei, Cărțile I şi II ale Macabeilor*.

Apropiindu-ne cu spirit de credință de aceste cărți istorice, vom descoperi aventura minunată a iubirii lui Dumnezeu, care pentru a-i mântui pe oameni a binevoit să-şi aleagă un popor, poporul lui Israel. În ciuda istoriei sinuoase pe care o parcurge poporul, putem descoperi fidelitatea lui Dumnezeu, care îşi duce la împlinire planul de mântuire. În această istorie putem să vedem şi viața noastră care alternează între credință şi necredință, între iubire adevărată şi iubire adulterată.

Cosmin Cimpoeşu

Iulian Faraoanu, ***Biblia – cuvânt divin şi uman. Teme introductive în Sfânta Scriptură*****, Iaşi 2012, 416 p., 13,5x20, ISBN 978-606-578-033-0.**

„Biblia este una dintre cele mai grandioase opere cunoscute vreodată, fiind considerată o capodoperă a literaturii universale. Este «cartea cărților», cartea cea mai citită, tradusă şi studiată, bucurându-se de o popularitate nemaiîntâlnită. Biblia însă nu e doar o operă fundamentală a

omenirii, ci este «cartea sfântă» a creştinătăţii. Cele peste două miliarde de creştini văd în Biblie *Cartea sacră prin excelenţă*, în care descoperă adevărul despre Dumnezeu, despre om, lume şi viaţă”.

Cu aceste cuvinte pline de adevăr şi înţelepciune îşi începe părintele Iulian Faraoanu, doctor în teologie biblică, profesor de exegeză la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi, noua sa carte, *Biblia - cuvânt divin şi uman. Teme introductive în Sfânta Scriptură*. Amintim că, recent, părintele şi-a publicat tot la Editura „Sapientia” disertaţia doctorală, cu titlul *Poporul unic al lui Dumnezeu în Ap 21,12-14* (Iaşi, 2011).

Cartea se prezintă sub aspectul unui „ghid” care are menirea să-l apropie pe cititor de temele principale ale Sfintei Scripturi. Fiind - aşa cum o spune şi subtitlul studiului: „Teme introductive în Sfânta Scriptură”- o introducere generală în marile teme biblice, precum canonul, inspiraţia, textul, formele literare, istoria biblică şi interpretarea Bibliei, cartea este structurată în şase părţi: „Consideraţii generale despre Biblie”, „Biblia - Cuvânt al lui Dumnezeu”, „Biblia - text şi literatură”, „Biblia şi istoria”, „Biblia şi interpretarea ei”, „Biblia în Biserica Catolică”. Toate acestea sunt precedate de o introducere în care autorul prezintă motivaţia, scopul şi destinatarii cărţii.

Cartea este recomandată nu doar acelora care studiază teologia, ci şi tuturor acelora care, aşa cum se exprimă pr. Faraoanu, doresc să „pătrundă în profunzimile cuvântului lui Dumnezeu, dătător de lumină şi viaţă. În acelaşi timp, să fie un imbold la cunoaşterea personală a lui Cristos, centrul Scripturii şi Logosul făcut trup pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire”.

Cosmin Cimpoeşu

Anton Moisin, *Jertfa răstignirii: raţiune şi mister*, Iaşi 2012, 122 p., 13,5x20, ISBN 978-606-578-038-5.

Părintele Anton Petru Moisin, autorul acestei cărţi, s-a născut la 9 septembrie 1944 în localitatea Veştem din judeţul Sibiu, ca fiu al preotului greco-catolic Octavian Moisin. Are titlul ştiinţific de doctor în istorie. Este istoric, preot, profesor şi pedagog român, membru al Uniunii Scriitorilor din România. Printre lucrările sale se numără şi *Roma şi românii în primul mileniu creştin* (Editura „Galaxia Gutenberg”, Târgu-Lăpuş 2009), *Arta educării copiilor şi adolescenţilor în familie şi în şcoală* (Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti 2010) şi *Adolescentul în faţa vieţii* (Editura „Presa Bună”, Iaşi 2010).

Prezenta lucrare, scrisă în anul 1983, „în vremea prigoanei ateo-comuniste, în rezistența greco-catolică din catacombe”, apare acum într-o perioadă în care Biserica şi societatea cunosc o libertate deplină. Însă această libertate nu întotdeauna este bine înțeleasă, iar această realitate se verifică îndeosebi în planul credinței, al moralei, al valorilor. Tocmai de aceea se impune o interiorizare mai serioasă, o aprofundare matură a credinței, mai ales de către generațiile tinere, care sunt asaltate în permanență de indivizi şi imagini care se pretind modele de viață şi tipare ale existenței omului de astăzi.

Pentru a le oferi celor interesați un punct de plecare pentru aprofundarea credinței, în centrul căreia stă persoana lui Cristos cel înviat, fără de care actul credinței este zadarnic (cf. *1Cor* 15,14), părintele Moisin propune o reflecție teologică asupra misterului crucii lui Cristos. Această reflecție este construită pe gândirea biblică, patristică şi magisterială, iar autorul apelează şi la teologi catolici şi ortodocşi, ceea ce îi conferă acestui volum un caracter ecumenic.

Potrivit autorului, „în Jertfa Răstignirii, rațiunea şi misterul se împletesc într-un plan minunat. El nu contrazice cu nimic rațiunea noastră, dimpotrivă, o uimeşte prin logica superioară şi fără cusur care l-a inspirat şi dus la îndeplinire”. În fața acestei uimiri, răspunsul firesc al omului de bunăvoință este credința în Isus cel răstignit, care pentru cei care cred în el este puterea lui Dumnezeu şi înțelepciunea lui Dumnezeu (cf. *1Cor* 1,24).

Recomandăm această carte tuturor celor care simt dorința de a cunoaşte mai bine persoana lui Cristos, „puterea lui Dumnezeu” (*1Cor* 1,24), şi, pentru aceasta, au nevoie de un îndrumar pentru a descoperi cu adevărat o latură din misterul inepuizabil al Fiului lui Dumnezeu.

Andrei Dumitrescu

Isidor Chinez, *Omul între păcat şi har în scrierile lui Georges Bernanos*, Iaşi 2012, 316 p., 17x24, ISBN 978-606-578-049-1, 25 lei.

„Georges Bernanos (1888-1948) face parte din acea pleiadă de scriitori - Leon Bloy, Charles Pégui, Paul Claudel, François Mauriac, Julien Green - care au dat o mare strălucire literaturii secolului al XX-lea. Scriitor catolic, ne-a lăsat un întreg ansamblu de opere în care, păstrând mereu simțul echilibrului creştin, a propus cu tărie dimensiunea religioasă a existenței umane, teatru al confruntării continue dintre bine şi rău, dintre Dumnezeu şi Satana, unde fiecare clipă a sărmanei noastre vieți este marcată de teribila prezență a divinului”.

Acesta este unul dintre motivele pentru care părintele Isidor Chinez şi-a ales ca temă de doctorat opera scriitorului Georges Bernanos, mai exact „Omul între păcat şi har în scrierile lui Georges Bernanos”. Cu această disertaţie doctorală a fost promovat doctor în teologie la Universitatea din Bucureşti (2011).

Lucrarea este structurată în trei capitole: „Omul în scrierile lui Georges Bernanos” (capitolul I), „Omul în faţa păcatului în scrierile lui Georges Bernanos” (capitolul al II-lea) şi „Omul între păcat şi har” (capitolul al III-lea).

În prefaţa cărţii, cu titlul „Mergeţi la Georges Bernanos”, pr. dr. Wilhelm Dancă spune: „Lucrarea părintelui Isidor Chinez completează un gol şi lansează o provocare. Mai întâi completează un gol la cititorii lipsiţi de educaţie religioasă, poate fără voia lor, care descoperă acum subiecte tabu în literatura contemporană, subiecte ce au fost interzise de mentalitatea corectitudinii politice a secularizării literare, cum ar fi sfinţenia, harul, supranaturalul, păcatul, Satana, infernul şi altele (...). Totodată, cartea lansează o provocare ce vizează condiţia umană, în sens larg”. De asemenea, părintele îşi manifestă speranţa ca această carte „să fie suficient de stimulatoare încât să conducă la traducerea în limba română a altor romane ale lui Georges Bernanos”, aceasta, deoarece până acum în limba română au fost traduse doar două dintre romanele acestuia: „Jurnalul unui preot de ţară” şi „O crimă”.

Cartea este recomandată tuturor celor care vor să descopere mesajul evanghelic reluat şi „tradus” într-un mod original de Georges Bernanos, care „a propus cu tărie dimensiunea religioasă în mijlocul unei lumi secularizate. Este romancierul vieţii spirituale creştine” (pr. Isidor Chinez, capitolul al III-lea).

Cosmin Cimpoeşu

André Manaranche, *Întrebările tinerilor*, Iaşi 2012, 272 p., 14x20, ISBN 978-606-578-043-9.

În inima fiecărui tânăr, aflat în plină vară a vieţii, se nasc zilnic o mulţime de întrebări, condiţionate de ambientul în care trăieşte, în care îşi realizează formarea intelectuală, umană şi spirituală. Pentru un răspuns corect şi pentru o alegere cu adevărat constructivă, este nevoie de persoane competente şi cu viziune obiectivă, conştiente de responsabilitatea pe care o au atunci când oferă răspunsuri de care depinde viitorul unui om, mai ales în ceea ce priveşte aspectul religios.

Societatea contemporană propune astăzi multe răspunsuri care vor să fie autentice şi corecte, însă ele nu au în vedere caracterul unitar al omului, ci accentuează mai curând latura consumului, a profitului imediat şi a realizării exclusive de sine. Pentru a veni în ajutorul acelora care caută răspunsuri la întrebările care îi frământă, Editura „Sapientia" propune cartea *Întrebările tinerilor*, în care sunt adunate roadele experienței autorului. André Manaranche este preot francez, maestru în teologie şi doctor în ştiințe sociale, predă teologia la Seminarul Internațional din Ars (Franța), la Abația „Saint Wandrille" şi la Şcoala de Evanghelizare pentru tineri „Jeunesse-Lumiere". Face parte din Echipa franceză a Scoutiştilor din Europa, fiind consilier religios, iar în anul 1996 Fericitul papă Ioan Paul al II-lea l-a numit consultor în Congregația pentru Cler din Vatican. Cartea a fost tradusă din limba franceză de doamna prof. Daniela Floareş.

Acest volum „vine în întâmpinarea tinerilor, răspunzând la întrebările lor într-o manieră simplă, directă, creativă, dar în acelaşi timp profund înrădăcinată în humusul tradiției biblice şi teologice. Ea reprezintă un ghid sigur, plăcut la lectură, dovadă a iubirii autorului pentru tineri", după cum afirmă cardinalul Godfried Daneels, fost arhiepiscop de Malines-Bruxelles (Belgia), în „Prefața" care deschide această carte. Răspunsurile pline de optimism, scrise cu mintea şi cu inima, pe care autorul le prezintă în cele patru secțiuni ale acestei cărți, corespund exigențelor reale, provocate de faptele vieții şi de realitatea zilnică.

Recomandăm această carte tuturor celor care au nevoie de răspunsuri, dar şi celor care trebuie să dea răspunsuri. Valoarea cărții este dată atât de limbajul simplu, accesibil tuturor, cât şi de fidelitatea față de cuvântul lui Dumnezeu, față de magisteriul Bisericii şi față de omul de astăzi de care dă dovadă autorul.

Andrei Dumitrescu

Gino Rocca, *Conştiință, libertate şi morală. Răspunsuri date tinerilor şi educatorilor*, Iaşi 2012, 158 p., 14x20, ISBN 978-606-578-042-2.

În inima fiecărui om se nasc zilnic o mulțime de întrebări. Pentru un răspuns corect şi pentru o alegere constructivă este nevoie de „maeştri", de persoane competente şi cu viziune, conştienți de responsabilitatea pe care o au atunci când oferă răspunsuri de care depinde viitorul unui om, mai ales în ceea ce priveşte aspectul religios.

Pentru a veni în ajutorul acelora care caută răspunsuri la întrebările care îi frământă, Editura „Sapientia" propune cartea *Conştiință, libertate şi morală. Răspunsuri date tinerilor şi educatorilor*, în care sunt adunate

dialogurile purtate pe parcursul a 15 ani de profesorul italian Gino Rocca cu cititorii revistei *Città Nuova*, în cadrul rubricii „O problemă de morală". Cartea a fost tradusă din limba italiană de pr. Ioan Bişog, paroh la Parohia „Sf. Iosif Muncitorul" din Săbăoani (Neamţ).

Cartea este rodul unei profunde experienţe pastorale. Răspunsurile pline de optimism pe care autorul le-a dat cititorilor săi au un caracter ocazional, corespunzătoare exigenţelor reale, provocate de faptele vieţii şi de realitatea zilnică. Întrucât majoritatea întrebărilor provin din rândul tinerilor, acestea reflectă dificultăţile care intervin în înţelegerea unor puncte ale doctrinei catolice.

Cartea este prefaţată de prof. Michel Vandeleene şi are două părţi. Prima parte, „Probleme generale", cuprinde dialoguri referitoare la conştiinţă, păcat şi sacramentul Spovezii. Partea a doua, „Probleme speciale", cuprinde dialoguri referitoare la porunca a şasea, autorul răspunzând la întrebări referitoare la nudism, pornografie, homosexualitate, raporturi prematrimoniale.

Recomandăm această carte tuturor celor care au nevoie de răspunsuri, dar şi celor care trebuie să dea răspunsuri. Valoarea cărţii este dată atât de limbajului simplu, accesibil tuturor, cât şi de fidelitatea faţă de cuvântul lui Dumnezeu, faţă de magisteriul Bisericii şi faţă de omul de astăzi de care dă dovadă autorul.

Cosmin Cimpoeşu

Aurel Iştoc, *Sfânta Liturghie: explicată, comentată şi ilustrată punct cu punct*, Iaşi 2012, 546 p., 14x20, ISBN 978-606-578-039-2.

Vorbind despre sfânta Liturghie, sfântul Ioan Maria Vianney spunea: „Toate faptele bune adunate la un loc nu pot echivala jertfa sfintei Liturghii, pentru că sunt fapte ale oamenilor, pe când sfânta Liturghie este opera lui Dumnezeu. Martiriul este nimic în comparaţie cu sfânta Liturghie, pentru că este jertfa unui om pentru Dumnezeu, pe când sfânta Liturghie este jertfa trupului şi sângelui lui Dumnezeu pentru om".

Aceste cuvinte ale patronului preoţilor au fost alese de pr. Aurel Iştoc, paroh la Adjudeni (NT), ca moto pentru recenta sa carte apărută la Editura „Sapientia": *Sfânta Liturghie: explicată, comentată şi ilustrată punct cu punct*. Autorul ne este deja cunoscut prin cărţile sale precedente: *Sărbătorile Sfintei Fecioare Maria*, Iaşi 2003; *Ziua pe care a făcut-o Domnul. Sabatul ebraic şi duminica creştină*, Iaşi 2005; *Cartea iubirii lui Dumnezeu. Prelegeri despre Sfânta Scriptură*, Iaşi 2008.

Tematica abordată în aceste publicații scoate în evidență preocuparea catehetică şi pastorală a părintelui Aurel, care caută să trateze aspectele nevralgice ale trăirii creştine în lumea de azi. Devoțiunea față de sfânta Fecioară Maria, centralitatea duminicii în arcul săptămânal, importanța fundamentală a Sfintei Scripturi în viața creştinului şi, acum, sfânta Liturghie explicată, comentată şi ilustrată trasează deja un profil clar al credinciosului creştin catolic. Ceea ce îl distinge şi, totodată, îl întăreşte pe un creştin în drumul său de credință reprezintă: lectura Sfintei Scripturi, participarea la sfânta Liturghie, respectarea zilei Domnului şi devoțiunea față de Maica Domnului.

Cartea *Sfânta Liturghie: explicată, comentată şi ilustrată punct cu punct* este structurată în şase părți. În prima parte, „Liturghia duminicală”, autorul tratează despre necesitatea participării la sfânta Liturghie, mai ales în Ziua Domnului, duminica, deoarece „viața creştină îşi are punctele ei de susținere în respectarea cu fidelitate a duminicii şi în participarea duminicală la sfânta Liturghie”. În următoarele cinci părți, autorul explică pas cu pas fiecare moment al sfintei Liturghii: „Riturile de început”, „Liturgia cuvântului”, „Liturgia euharistică”, „Riturile de împărtăşire” şi „Riturile de încheiere”. Fiecare moment al Liturghiei este explicat şi ilustrat atât din punct de vedere teologic şi liturgic, cât şi pastoral-catehetic, părintele străduindu-se să aducă la fiecare temă şi exemple din viața creştinilor de ieri şi de astăzi.

Având în vedere schimbarea de mentalitate care îi afectează pe mulți creştini din comunitățile noastre, în special prin dezertarea de la dreptul şi datoria de a participa în fiecare duminică la sfânta Liturghie, cartea poate fi folosită cu mult rod atât de către păstori şi cateheți, care au sarcina de a le explica creştinilor importanța participării la sfânta Liturghie, cât şi de credincioşii laici care doresc să-şi alimenteze credința şi iubirea față de Euharistie, darul suprem al Mântuitorului Isus Cristos.

Cosmin Cimpoeşu

PS Aurel Percă, editor, *Il vescovo Antonio Durcovici (1888-1951), a 60 anni dal martirio. Atti del simposio organizzato da Ambasciata di Romania nella Repubblica Italiana, Ambasciata di Romania presso la Santa Sede e l'Accademia di Romania in Roma, lunedi, 12 dicembre 2011, Roma*, Iaşi 2012, 14x20, 80 p., ISBN 978-606-578-036-1.

La 10 decembrie 2011 s-au împlinit 60 de ani de la moartea eroică a episcopului Anton Durcovici, fost păstor al Diecezei de Iaşi şi care a murit în închisoarea din Sighetu Marmaţiei.

Acest aniversar a oferit prilejul de a-l readuce în actualitate, evocându-i viaţa şi martiriul printr-o serie de manifestări atât în ţară, la Iaşi şi Bucureşti, cât şi în străinătate, la Roma şi Bad Deutsch-Altenburg. În acest timp poporul creştin din România aşteaptă cu nerăbdare ziua în care acest mare Păstor va fi ridicat la cinstea altarelor, prin declararea lui ca fericit şi sfânt.

O iniţiativă deosebită pentru acest aniversar a venit din partea postulatorului cauzei de beatificare, pr. Isidor Iacovici, care, găsind înţelegere şi colaborare la Ambasada României pe lângă Sfântul Scaun, la Ambasada României pe lângă statul italian şi la Centrul cultural „Accademia di Romania" din Roma, a propus organizarea unui simpozion tocmai în Cetatea Eternă, cu scopul de a face cunoscute viaţa, personalitatea şi martiriul episcopului de Iaşi Anton Durcovici. De altfel, era şi o datorie din partea celor care au moştenit de la el testamentul de iubire şi fidelitate faţă de Biserică să-i cinstească memoria, făcându-l cunoscut şi în afara graniţelor ţării.

„Episcopul Anton Durcovici (1888 - 1951) la 60 de ani de la martiriu". Pe această temă s-a desfăşurat luni, 12 decembrie 2011, în Sala de Conferinţe a Centrului cultural „Accademia di Romania" din Roma, un simpozion de studii, cu expoziţie fotografică şi proiecţia unui film documentar. Dorim să le mulţumim într-un chip deosebit iniţiatorilor şi susţinătorilor acestui moment cultural-spiritual din Cetatea Eternă: domnului Bogdan Tătaru Cazaban, ambasadorul României pe lângă Sfântul Scaun, domnului Bogdan Rusu, ambasadorul României pe lângă statul italian (reprezentat de un delegat la simpozion), şi domnului director al Academiei Române din Roma, prof. dr. Mihai Bărbulescu, gazda evenimentului. Am avut bucuria de a le asculta cuvântul şi de a constata câtă rezonanţă au şi în lumea diplomatică şi culturală viaţa şi personalitatea episcopului martir Durcovici. Le mulţumim, de asemenea, şi celor trei preoţi români, pasionaţi cercetători ai vieţii şi activităţii episcopului Durcovici: pr. Fabian Doboş, pr. Alois Moraru şi pr. Wilhelm Dancă, care au prezentat cu multă competenţă şi claritate, din diferite perspective, viaţa şi profilul spiritual şi uman de episcop şi păstor al episcopului martir, prelegeri care sunt propuse spre lectură în această broşură omagială.

În finalul simpozionului a intervenit Înalt Preasfinţitul Ioan Robu, arhiepiscop şi mitropolit de Bucureşti, care a subliniat importanţa acestui moment comemorativ, spunând despre fostul episcop de Iaşi că, deşi nu se cunoaşte precis unde a fost îngropat, „tăcerea mormântului său necunoscut a vorbit convingător şi tare la «Accademia di Romania» din Roma".

Publicând această carte, sperăm să-l facem tot mai auzit şi cunoscut în mijlocul oamenilor de bunăvoință.

PS Aurel Percă,
Episcop auxiliar de Iaşi

FRANCISC DE SALES, *Introducere în viața evlavioasă*, Iaşi 2012, 17x24, 266 p., ISBN 978-606-578-035-4.

Autorul acestei cărți este sf. Francisc de Sales (1567-1622), episcop şi Învățător al Bisericii, pe care liturgia îl comemorează în fiecare an la 24 ianuarie. A fost episcop de Geneva (cu sediul la Annecy), remarcându-se printr-un zel deosebit față de sufletele ce i-au fost încredințate spre păstorire. Cartea a fost tradusă în limba română de către pr. dr. Eduard Ferenţ, profesor emerit de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi.

Acest volum deschide o nouă colecţie - „Maeştri ai spiritualității" -, pe care Editura „Sapientia" o propune celor interesați să cunoască mai bine gândirea şi opera clasicilor spiritualității catolice.

În limba română a mai existat o traducere a acestei cărți, cu numele „Îndrumare la viața religioasă, de sfântul Francisc de Sales", apărută în anul 1930 la Editura „Presa Bună" din Iaşi, dar trecerea anilor a făcut ca această operă să fie puțin cunoscută. În plus, dorința multor persoane de a-şi aprofunda credința a impus o nouă traducere a acestei opere de referință în spiritualitate.

Valoarea acestei cărți, una dintre cele mai importante din istoria spiritualității, este dată de structura solidă a capitolelor, construite pe o doctrină profund dogmatică, îmbogățită de o fină analiză psihologică şi de imagini familiare sau istorioare educative. Limbajul foarte accesibil şi clar transmite sufletului care-l caută pe Dumnezeu o lumină sigură şi calmă. Cartea a apărut pentru prima oară în anul 1608, de atunci cunoscând numeroase ediții.

Firul roşu al acestei cărți este înțelegerea evlaviei sau a devoţiunii, pe care sf. Francisc de Sales o percepe astfel: „Adevărata şi via devoţiune nu este nimic altceva decât o adevărată iubire a lui Dumnezeu; dar, cu toate acestea, nu o iubire oarecare: căci iubirea dumnezeiască, întrucât ne împodobeşte sufletul, se numeşte har, făcându-ne plăcuți înaintea Maiestății Divine; întrucât ne comunică puterea de a săvârşi binele, se numeşte caritate; dar când ea a ajuns până la treapta perfecțiunii, făcându-ne nu numai să lucrăm binele, ci şi să-l săvârşim cu grijă, frecvent şi prompt, atunci se numeşte *devoțiune*".

Cartea conţine cinci părţi care se constituie în tot atâtea etape de dezvoltare a credinţei proprii şi de armonizare a propriei vieţi cu exigenţele pe care le ridică procesul cunoaşterii lui Dumnezeu.

Cartea este adresată tuturor celor care vor să înţeleagă mai bine ce este evlavia în viaţa de credinţă şi de cunoaştere personală a lui Dumnezeu. Potrivit părintelui Ferenţ, traducătorul cărţii, „cartea de faţă poate fi pentru fiecare cititor un *vademecum*, un adevărat îndrumar pe drumul reînnoirii noastre umane şi creştine”.

Andrei Dumitrescu

Eloi Leclerc, *Cale de îndumnezeire*, Iaşi 2012, 114 p., 13,5x20, ISBN 978-606-578-044-6.

Lumea actuală este asaltată de informaţii care îl pot ajuta pe om să se apropie de Dumnezeu, să-l regăsească în viaţa proprie şi în cei care îl înconjoară, dar care pot, de asemenea, să-l îndepărteze de Dumnezeu, să-l perceapă neclar sau chiar deloc. Astfel se ajunge la o mare ruptură între viaţa socială şi viaţa religioasă.

Pentru a reface ruptura între viaţa socială şi cea religioasă a oamenilor de azi, părintele franciscan francez Eloi Leclerc, cunoscut cititorilor români prin cele două cărţi publicate anterior la Editura „Sapientia”: *Înţelepciunea unui sărac* (2009) şi *Împărăţia ascunsă* (2010), le oferă cititorilor un ajutor preţios: cartea intitulată *Cale de îndumnezeire*. Toate aceste trei cărţi ale pr. Eloi Leclerc au fost traduse cu multă pasiune şi competenţă din franceză de Agnes Davidovici.

Cartea de faţă doreşte să prezinte o „cale de îndumnezeire”, un mod prin care omul să-şi deschidă sufletul către Dumnezeu, Creatorul său, pentru că, aşa cum spune psalmistul: „În lumina ta vom vedea lumina!” (*Ps* 36,10).

Autorul explică şi demonstrează, prin exemple şi trimiteri biblice, că omul, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, este pătruns în adâncul sufletului său de dorinţa de a se uni cu Dumnezeu: „Dumnezeule, tu eşti Dumnezeul meu, pe tine te caut dis-de-dimineaţă” (*Ps* 63,2). Revelaţia nu are altă finalitate decât apropierea lui Dumnezeu de om, vrând să-l unească cu el. „Omul, născându-se prin intrarea în viaţa dumnezeiască, îşi înţelege mai bine şi propria viaţă, în care se naşte pentru a doua oară, reproducând misterul trinitar”. Redescoperindu-şi originea şi sensul, omul va încerca să pună în practică comuniunea, în relaţie cu aproapele. „Adevărata comuniune între persoane nu poate exista decât atunci când semenul nostru e recunoscut şi întâmpinat aşa cum este, cu tot ce este unic, pentru că astfel trăiesc Persoanele divinei Treimi”.

Unul dintre punctele importante în dezvoltarea unei credințe mature şi în unirea cu Dumnezeu prezentate în carte este întâlnirea personală cu Isus Cristos, „a cărui viață de dăruire a reprezentat revărsarea dumnezeirii printre oameni”. În această privință, o importanță deosebită este acordată contemplației, ca „disponibilitate pentru primirea Revelației ce ne face părtaşi la comuniunea trinitară”, şi rolului Duhului Sfânt, „cel care ne introduce în dinamica interioară a divinei prezențe”.

Recomandăm această carte tuturor celor care simt „dorința de unire cu Dumnezeu” şi, pentru aceasta, au nevoie de un îndrumar pentru a descoperi adevărata „cale de îndumnezeire”.

Cosmin Cimpoeşu

Jacques PHILIPPE, *Libertatea interioară: forța credinței, a speranței şi a iubirii*, Iaşi 2012, 148 p., 13,5x20, ISBN 978-606-578-041-5.

În zilele noastre, libertatea este unul dintre cei mai utilizați termeni, unul dintre cele mai invocate drepturi naturale ale omului, încât nici nu mai trebuie menționat, ci subînțeles. De asemenea, este una dintre temele principale şi cele mai dezbătute din istoria filosofiei, literaturii şi chiar a politicii. Vedem, totodată, în toate domeniile de actualitate, o luptă profundă între morală şi libertate, între lege şi libertate, bazată pe o viziune eronată asupra acesteia din urmă, conform căreia măsura libertății este proporțională cu numărul de opțiuni posibile.

Pentru o înțelegere corectă a libertății, Editura „Sapientia” publică volumul „Libertatea interioară: forța credinței, a speranței şi a iubirii”, scris de Jacques Philippe, preot în Comunitatea Fericirilor şi profesor de drept canonic la Universitatea Gregoriană din Roma, şi tradus din limba franceză de Daniela Floareş.

Însuşi autorul spune: „Această carte îşi propune să abordeze o temă fundamentală a existenței creştine, aceea a libertății interioare. Scopul ei este simplu: ni se pare esențial ca fiecare creştin să descopere, chiar şi în circumstanțele exterioare cele mai defavorabile, că beneficiază în adâncurile ființei sale de un spațiu de libertate pe care nu i-l poate lua nimeni, pentru că Dumnezeu însuşi este sursă şi garant pentru el. Fără această descoperire, ne vom simți constrânşi în propria noastră viață şi nu vom gusta niciodată adevărata fericire. Dimpotrivă, dacă am ştiut cum să dezvoltăm în noi acest spațiu interior de libertate, deşi vor apărea, fără îndoială, lucruri care ne vor produce suferință, nimic nu va putea totuşi în mod real să ne oprime sau să ne sufoce”.

Cartea este structurată în cinci părţi: „Libertate şi acceptare", „Clipa prezentă", „Dinamismul credinţei, al speranţei şi al iubirii", „De la legea umană la cea divină" şi „Sărăcia spirituală şi libertatea".

Cartea se prezintă ca un mic tratat de spiritualitate, a cărui menire este de „a deschide ochii celor orbiţi" de numeroasele interpretări greşite ale libertăţii care circulă în epoca contemporană. „Dorim ca această carte să fie un ajutor pentru cei care vor să fie deschişi spre minunatele înnoiri interioare pe care Sfântul Duh vrea să le aducă în inimile noastre, pentru a ajunge astfel la glorioasa libertate a copiilor lui Dumnezeu" (Jacques Philippe, Introducere)

Cosmin Cimpoeşu

Claudiu Dumea, *La şcoala sfântului Ioan Vianney*, Iaşi 2012, 208 p., 14x20, ISBN 978-606-578-024-8.

Anul liturgic 2009-2010 a fost declarat, prin scrisoarea papei Benedict al XVI-lea din 16 iunie 2009, ca Anul Sfintei Preoţii. Una dintre motivaţiile care l-au determinat pe Sfântul Părinte să ia această iniţiativă a fost împlinirea a 150 de ani de la „dies natalis" a sfântului Ioan Maria Vianney. Spunea papa în acea scrisoare: „M-am gândit să declar oficial un «An al Sfintei Preoţii» cu ocazia împlinirii a 150 de ani de la «dies natalis» a lui Ioan Maria Vianney, sfântul patron al tuturor parohilor din lume. Acest an, care doreşte să contribuie la promovarea angajării unei reînnoiri interioare a tuturor preoţilor pentru o mărturie evanghelică a lor mai puternică şi mai incisivă în lumea de astăzi, se va încheia în aceeaşi solemnitate din 2010. «Preoţia este iubirea inimii lui Isus», obişnuia să spună sfântul paroh din Ars. Această expresie impresionantă ne permite să amintim, înainte de toate, cu afecţiune şi recunoştinţă imensul dar pe care preoţii îl constituie nu doar pentru Biserică, ci şi pentru omenirea însăşi".

Pentru a face cunoscută viaţa exemplară a sfântului Ioan Maria Vianney, atât în mediul seminarial şi sacerdotal, cât şi al credincioşilor laici, părintele Claudiu Dumea, profesor şi duhovnic la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sfântul Iosif" din Iaşi, a ţinut o serie de meditaţii în anul academic 2009-2010, meditaţii pe care le-a reunit în prezentul volum publicat la Editura „Sapientia": *La şcoala sfântului Ioan Vianney*.

Cartea începe cu o rugăciune către acest sfânt, după care urmează cele 31 de meditaţii în care părintele cuprinde anumite aspecte ale vieţii acestui păstor de suflete, aplicate la viaţa preotului de astăzi: „Identitatea preotului", „Sărăcia", „Rugăciunea", „Ascultarea" etc.

Cartea este adresată atât preoţilor, cât şi laicilor care vor să înțeleagă mai bine alegerea stării de viață pe care o face preotul, pentru că, „dacă nu am avea sacramentul Preoţiei, nu l-am avea pe Domnul" (Ioan Maria Vianney).

Cosmin Cimpoeşu

Benedict al XVI-lea, *Lumina lumii. Papa, Biserica şi semnele timpurilor. O convorbire cu Peter Seewald*, Iaşi 2012, 14x20, 224 p., ISBN 978-606-578-047-7.

Biserica este o comunitate de credință întemeiată de Isus Cristos din voința Tatălui şi însuflețită permanent de Duhul Sfânt până la sfârşitul veacurilor. Fiind o comunitate, ea este formată din oameni care trăiesc în mijlocul unei societăți care nu întotdeauna a fost favorabilă credinței.

Secolul al XX-lea, cu transformările sale rapide şi progresul fulminant pe care l-au înregistrat ştiința şi tehnica, a născut în inima omului numeroase întrebări cu privire la propria persoană şi la Dumnezeu. Deşi cultura contemporană a înregistrat încercări ale omului de a da răspunsuri strict raționale la chestiuni spirituale, iar aceste încercări au avut pretenția de a soluționa întrebările intime ale omului, Biserica a observat un nou interes din partea omului de a înțelege credința şi de a-l cunoaşte mai bine pe Dumnezeu.

De aceea, „Biserica nu trebuie să se ascundă, credința trebuie să fie explicată; şi poate fi explicată pentru că este rațională". Aceasta este premisa de la care pleacă această nouă carte-interviu a papei Benedict al XVI-lea, care a fost interpelat de jurnalistul german Peter Seewald, căruia papa i-a mai acordat două serii de interviuri, reunite în cărțile „Sarea pământului" (apărută în limba română la Editura „Sapientia" în anul 2005) şi „Dumnezeu şi lumea" (apărută în limba română la Editura „Sapientia" în anul 2009).

Cartea cuprinde discuții pe marginea a 18 chestiuni actuale, grupate în trei tematici („Semnele timpurilor", „Pontificatul" şi „Încotro mergem?").

În această nouă carte, tradusă din limba italiană de pr. dr. Mihai Pătraşcu, profesor de drept canonic la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif" din Iaşi, Peter Seewald surprinde cititorul cu „incisivitatea" întrebărilor sale curajoase şi directe, care abordează teme de mare actualitate, precum criza economică globală, dictatura relativismului, problema abuzurilor sexuale înregistrate în rândul clerului, relația dintre Biserică, credință şi societate.

Iar papa Benedict al XVI-lea, fiind pus în fața acestor întrebări, îl surprinde atât pe Peter Seewald, cât şi pe oricare dintre cititorii interesați,

deoarece dă impresia că este „un om tânăr şi modern, nu unul care petrece timpul stând cu mâinile încrucişate, ci unul care îndrăzneşte în mod curajos, care rămâne curios. Un învățător sigur, dar şi incomod, pentru că vede că pierdem lucruri la care în realitate nu putem renunța”.

Citind această carte suntem convinşi că, într-adevăr, Biserica nu se ascunde, ci spune lucrurilor pe nume. Din paginile acesteia transpare un mesaj de lumină şi speranță pentru omul dezorientat al zilelor noastre. Biserica îl cheamă pe omul de astăzi la interiorizare, la schimbare, la convertire. „Există aşa de multe probleme şi toate trebuie să fie rezolvate, dar nu vor fi rezolvate dacă în centru nu este Dumnezeu şi dacă nu devine din nou vizibil în lume”.

Această carte, cu întrebări şi reflecții de mare actualitate, se constituie ca o radiografie şi o analiză obiectivă a lumii în care trăim, realizată din perspectiva Bisericii. Prin diversitatea subiectelor discutate, prin limbajul clar şi acuratețea informațiilor, cartea devine accesibilă oricărui om doritor să cunoască realitatea Bisericii Catolice şi relația ei cu societatea contemporană.

Andrei Dumitrescu

Amedeo Alexandre – Dante Bovo, *Anton de Padova, o viață de lumină*, Iaşi 2012, 14x20, 224 p., ISBN 978-606-578-057-6.

Traducerea acestei cărți din limba italiană a fost realizată din limba italiană în timpul regimului comunist de un autor rămas necunoscut şi a circulat în formă dactilografiată, întărind zelul apostolic al multor cititori. Traducerea respectivă a fost revizuită, după textul original, de pr. dr. Ştefan Lupu, profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iaşi.

Această biografie a „sfântului minunilor”, aşa cum mai este cunoscut renumitul sfânt Anton de Padova, prezintă, în manieră istorico-literară, pe parcursul a treizeci de capitole, viața şi faptele acestui om al lui Dumnezeu, care a reuşit, într-o viață de numai 36 de ani, să apropie mulți oameni de Dumnezeu şi de adevărata credință. Din paginile acestei cărți transpar umanitatea şi simplitatea acestui preot şi călugăr franciscan, prieten al lui Dumnezeu şi al oamenilor.

Vorbind despre sfântul Anton de Padova, papa Benedict al XVI-lea afirmă că acesta „a contribuit în mod semnificativ la dezvoltarea spiritualității franciscane prin inteligența, echilibrul, zelul său apostolic şi, în principal, prin fervoarea sa mistică. El vorbeşte despre rugăciune ca despre un raport de iubire, care îl împinge pe om să dialogheze cu Dumnezeu, creând o bucurie inefabilă care, în mod suav, cufundă sufletul în rugăciune. Anton

ne aminteşte că rugăciunea are nevoie de o atmosferă de linişte, care nu coincide cu detaşarea de gălăgia exterioară, ci este o experiență interioară”.

Parcurgând paginile acestei cărți, cititorii vor întâlni aceste coordonate ale vieții „sfântului minunilor” şi, meditând la exemplul său, vor putea creşte în credință şi în zel pentru cele sfinte.

Andrei Dumitrescu

Petru Ciobanu, *Dumnezeu este iubire: cântări ale credinței*, Iaşi 2012, 160 p., 13,5x20, ISBN 978-606-578-040-8.

Mi s-a părut cam îndrăzneț titlul culegerii – cea mai sintetică şi profundă încercare de a-l exprima pe Dumnezeu în cuvinte –, dar lectura poeziilor mi-a dezvăluit o familiaritate a autorului cu Cel care este iubire, încât am ajuns să mă îndrăgostesc de Iubire. O iubire pe care tânărul poet o caută cu patimă, o adulmecă în multitudinea ființelor care ne înconjoară, în succesiunea evenimentelor salvifice, în Cuvântul care se destăinuie în oameni şi fapte, care trage colțul vălului misterului, lăsând să întrezărim, prin inima străpunsă a Celui care s-a făcut trup şi a locuit între noi făcându-se ascultător până la moarte, şi încă moartea pe cruce, tronul milostivirii cereşti din care se revarsă-n valuri nestăvilite peste Cosmos şi istorie iubirea creatoare, îndurătoare, mântuitoare şi fără de margini.

Este evidentă obstinația cu care autorul vrea să-l cunoască, să şi-l apropie, să-l simtă pe Dumnezeu. Şi, pentru că Dumnezeu n-a rămas ascuns şi rece în transcendența sa eternă, ci s-a făcut cunoscut în acela „care-n lume a voit să se coboare/ şi din sânul să se nască al preagingaşei Fecioare…/ să vestească lumii pacea şi a Tatălui iubire” (*Vestire*), îl caută cu perseverență pe Acesta. Îl urmăreşte peste tot. Mai ales pe drumul crucii. Ca şi cum i-ar călca pe urme. Se identifică pe rând cu toți cei care-l însoțesc. Simte fiecare lovitură, orice poticnire, toate prăbuşirile, ascuțişul spinilor şi al cuielor, străpungerea suliței şi îşi frânge inima împreună cu cea a Mamei. Mai ales, se simte vinovat: l-a refuzat, l-a dispreţuit, l-a trădat, l-a vândut… .

Dar el biruitor din morți învie: „moartea a învins-o Sfântul”. Este punctul de plecare spre lumină. Totul capătă sens şi ieşire. Sedus de Iubire, autorul se simte în siguranță şi orientat spre împlinire: „Cât de fericit sunt, Doamne, că eşti veşnicul meu drum,/ că-mi arăți pe Tatăl veşnic şi îl văd de pe acum,/ că-mi ții paşii-n siguranță…”. Inima i se dilată la orizonturi de necuprins. Devine o cutie de rezonanță pentru gemetele tuturor celor suferinzi (*Rugăciunea unui copil*). Ar vrea să preia mizeria tuturor, pentru că se simte în iubire solidar cu toți. Are conştiința de a fi piatră vie, recuperată din ruine, curățată, şlefuită, aşezată în templul unic zidit pe

piatra de temelie – Cristos, în care se celebrează Iubirea: „Eram piatră colțuroasă…/ m-ai luat în mâini cu grijă, m-ai privit văzând că-s bună,/ praful l-ai spălat cu apă…/ eram dură, nesupusă, mă lăsam greu şlefuită,/ îți răneam cu-a mele colțuri mâna ta şi-aşa rănită. Îți alunecam din palme, dar nu mă lăsai căzută,/ căci n-ai vrut în van să-ți fie munca bine începută" (*Lui Isus, bijutierul*).

Fie că aprofundează texte biblice, fie că se prezintă ca meditație filosofico-teologică, fie că arată a reflecție existențială, fie că ia ton de rugăciune – în ciuda ritmului uneori inegal şi a unor rime forțate –, autorul atinge piscuri de trăire mistică şi de poezie autentică.

Pr. Alois Bulai

Daniela Mărtişcă, *Gânduri de iubire*, Iaşi 2012, 12x17, 158 p., ISBN 978-606-578-059-0.

Dumnezeu este iubire (*1In* 4,8), iar cunoaşterea lui Dumnezeu presupune un itinerar continuu de căutare a Iubirii, de găsire a acesteia şi de rămânere în ea. Iubirea pe care o emană inima de tată a lui Dumnezeu se cere comunicată şi altora, iar noi, în calitate de creştini, suntem chemați să ne angajăm în a-l face cunoscut pe Dumnezeu-Iubire lumii de astăzi, care înțelege adesea atât de greşit misterul şi frumusețea inefabilă a iubirii. De fapt, fiecare dintre noi este creat de darul gratuit şi multiform al Iubirii şi trăieşte pentru a iubi şi a fi iubit.

Avem cu toții nevoia înnăscută de a ne exprima iubirea de care este capabilă inima noastră, iar cea mai îndreptățită persoană care poate primi afecțiunea noastră este Tatăl nostru ceresc, de la care vin toate şi spre care se îndreaptă toate. Volumul de față este o exprimare plină de recunoştință şi afecțiune față de Dumnezeu din partea unei persoane încercate de viață, de experiența migrației, dar care a reuşit să înțeleagă frumusețea vieții trăite cu Cristos în mijlocul acestei lumi.

Poeziile din această carte sunt o exprimare a omului credincios aflat în fața lui Dumnezeu, a cărui prezență se poate simți oriunde, care invită orice inimă la contemplație, la abandonare, la recunoştință. Autoarea a purtat un îndelungat dialog interior cu Dumnezeu, iar „ecourile acestui dialog interior, spontan şi simplu, puțin câte puțin, au început să devină versuri, împărtăşite acum nouă", aşa cum ne spune pr. Leonard Diac, responsabil cu pastorația românilor din Lleida (Spania), unde autoarea a obținut în anul 2005 Premiul Academiei Regale Pontificale Bibliografice Mariane pentru poezia „Petale de flori", în cadrul concursului anual „Sfânta Fecioară a Unității", patroana tuturor comunităților romano-catolice româneşti din Spania.

În poeziile Danielei Mărtişcă transpar profunzimea trăirii, autenticitatea sentimentului religios, dorința de perfecțiune în credință şi în viață, căutarea sinceră a lui Dumnezeu. Autoarea împărtăşeşte cu simplitate şi profunzime aceste „gânduri de iubire", căutând să ne convingă pe toți că adevărata viață creştină este cea care transmite optimism, bucurie şi simplitate - roade ale unei inimi care s-a lăsat cucerită de Iubire şi transmite şi altora cele contemplate.

Părintele Leonard Diac, în cuvântul de prezentare a acestei cărți, ne spune că „acest volum ne scoate din sfera suprarealistă pentru a ne pune în fața viața aşa cum este ea, asimilată în lumina credinței. Este o invitație la a trece dincolo de mirajul formelor pentru a descoperi frumusețea omului obişnuit, pătruns de admirație în fața marilor mistere divine, cufundat în suferința revărsată în rugă, cuprins de febra căutării Luminii şi de văpaia iubirii".

Andrei Dumitrescu

George M. Nicoară, *Tăcerea timpului*, Iaşi 2012, 12x20, 104 p., ISBN 978-606-578-061-3.

Nevoia de a înțelege ceva din ființa inefabilă a lui Dumnezeu este înscrisă în inima omului, în intimitatea ființei sale. Această nevoie existențială, această căutare continuă a divinității din partea omului, străbate ca un fir roşu istoria umanității din toate timpurile şi culturile.

Orizontul postmodern al contemporaneității, marcat de materialism şi relativism, nu a stins setea după Dumnezeu, adeverindu-se astfel cuvintele sfântului Augustin: „Ne-ai creat pentru tine, Doamne, iar inima noastră nu se va linişti până ce nu se va odihni în tine". Da, deoarece omul este plăsmuit de iubirea gratuită şi totală a lui Dumnezeu, iar căutările omului converg, chiar şi în manieră inconştientă, spre întâlnirea sa cu Dumnezeu.

Aceste căutări ale omului pot fi înțelese în profunzimea lor prin meditație şi inspirație, exact aşa cum a făcut şi autorul acestui volum de poezii, domnul George M. Nicoară. Vorbind despre geneza acestor versuri, din care transpare dorința sinceră a autorului de a se cunoaşte pe sine în raport cu realitățile create şi cu Dumnezeu, domnul Nicoară ne spune că, la început, „a fost un timp de tăcere, care vorbeşte acum prin poezie". Este vorba despre acea tăcere care favorizează meditația, care se înscrie în ecuația căutării neîntrerupte a lui Dumnezeu din partea omului şi care, ajungând la maturitate, simte nevoia să se întrupeze în cuvinte.

De ce *Tăcerea timpului*? Un răspuns îl avem tot din partea autorului, care doreşte să stabilească un contact personal cu cititorul, căruia vrea să-i vorbească prin intermediul acestei cărți. Astfel, *tăcerea timpului* reprezintă

„tăcerea dinainte de creaţie, este tăcerea divină a momentului atemporal, este tăcerea *efemerului etern*. Această tăcere tămăduitoare, creatoare de realităţi şi de mituri, îşi găseşte locul în această poezie dintre un trecut şi un viitor, ce nu se întâlnesc niciodată, ci doar, parţial şi inedit, prin intermediul prezentului. Liantul devine prezentul concret, *presărat cu amintiri* şi cu speranţa nepermis de frumoasă către viitor".

Poeziile reunite în acest volum ne îndeamnă şi pe noi să ne lăsăm copleşiţi de frumuseţea tăcerii - cale privilegiată de apropiere de Dumnezeu –, deoarece atunci când facem linişte în noi şi în jurul nostru vom putea asculta glasul lui Dumnezeu din inima noastră şi din creaţie.

Andrei Dumitrescu